

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR  
SÉBASTIEN DROUIN

«ALLÉGORIES DE LA MATIÈRE ET HERMÉNEUTIQUE LIBERTINE DANS  
*PIGMALION, OU LA STATUE ANIMÉE* (1741) D'ANDRÉ-FRANÇOIS  
DESLANDES»

SEPTEMBRE 2001

1077

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## REMERCIEMENTS

Qu'il me soit d'abord permis de remercier monsieur Marc André Bernier qui dirige ce projet depuis la fin de mon baccalauréat. Son érudition, sa générosité, sa patience et son professionnalisme n'ont d'égale que sa passion pour l'âge classique. La finesse avec laquelle il relut et annota de nombreux états de texte me donna à maintes reprises l'occasion d'apprendre comment la rigueur se marie à l'élégance. Je tiens également à le remercier de m'avoir intégré dans le groupe de recherche consacré à l'histoire de la rhétorique au Québec qu'il dirige avec entrain. Ainsi, tel un élève du Collège Louis le Grand ou du Séminaire de Québec qui conserve une copie des préceptes enseignés par le maître de rhétorique, je saurai garder et mettre à profit le précieux savoir qu'il me légua années après années.

Les moments de joie, d'euphorie et parfois d'anxiété qui ponctuèrent la rédaction de ce mémoire furent partagés avec quelqu'un dont la constante présence m'éclaira chaque jour. Madame Rosaline Deslauriers ne compta jamais son temps pour relire le manuscrit avec intelligence et sensibilité, ce qui fait d'elle une compagne dont je ne peux estimer la valeur et le mérite. J'aimerais de plus exprimer ma reconnaissance à l'endroit de mes parents qui suivirent l'évolution de mon parcours avec affection et générosité. Dans l'impossibilité où je me trouve à décrire tout ce que je leur dois, je ne puis que leur dédier ce mémoire.

Enfin, le travail exemplaire de certains employés de la bibliothèque de l'université mérite d'être souligné. Je pense en particulier à Gilles Vincent, Michel Piché et Anne-Marie Cossette du service de prêt entre bibliothèque, de même qu'à monsieur Guy Trépanier, conseiller en documentation. Leur expertise me fut maintes fois indispensable lors de mes recherches sur André-François Deslandes.

## TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	iii
TABLE DES MATIÈRES.....	iv
INTRODUCTION.....	3

### CHAPITRE I

LA FEMME-STATUE : EMPIRISME ET SENSUALISME DANS <i>PIGMALION, OU LA STATUE ANIMÉE</i> .....	13
--	----

### CHAPITRE II

DESLANDES ET LA TRADITION MATÉRIALISTE.....	38
1. Pour un parallèle entre la nature des Anciens et la matière des Modernes.....	39
2. Matérialisme et patristique.....	59

### CHAPITRE III

ALLÉGORIES DE LA MATIÈRE ET THÉOLOGIE TRIPARTITE.....	70
CONCLUSION.....	91
BIBLIOGRAPHIE.....	99
ANNEXE.....	112
1. <i>Pigmalion, ou la statue animée</i> .....	113

## INTRODUCTION

### André-François Deslandes et son œuvre

Au XX<sup>e</sup> siècle, la critique littéraire s'est intéressée aux libertins d'Ancien Régime dont les œuvres, en partie oubliées, dormaient d'un sommeil sans rêve. Les romans libertins font désormais l'objet d'éditions et de recherches sans cesse renouvelées, si bien que l'intérêt envers cette littérature longtemps négligée a permis de reconfigurer le panorama des lettres françaises<sup>1</sup>. Parmi les innombrables romanciers, philosophes et libres penseurs du siècle des Lumières, André-François Deslandes est l'un de ces *minores* qui a retenu plus particulièrement l'attention des historiens de la littérature clandestine<sup>2</sup>.

Deslandes est né à Pondichéry ou à Bandel en 1689 et est mort à Paris en 1757. Il fut officier pour la Marine royale, mais aussi homme de lettres. Tout en se consacrant à son poste de commissaire à la marine (1716-1743), il publie successivement les *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*<sup>3</sup> (1712), les *Poëtæ rusticantis literatum otium* (1713), *L'art de ne point s'ennuyer*<sup>4</sup> (1715), les trois premiers tomes de son *Histoire critique de la philosophie* (1737), *De la certitude des connaissances humaines* (1741), *Pigmalion, ou la statue animée* (1741),

---

<sup>1</sup> Voir l'anthologie *Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», édition établie sous la direction de Patrick Wald Lasowski, 2001.

<sup>2</sup> Annoblie par Louis XIV, la famille Boureau prend le titre de des Landes. Ainsi, André-François signera toujours Deslandes ou plutôt Monsieur D<sup>\*\*\*</sup>. À ce propos, on se rapportera à la première partie de l'ouvrage de Jean Macary, *André-François Deslandes, «citoyen et philosophe»*, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. «Archives internationales d'histoire des idées», 1975, p. 7-47.

<sup>3</sup> Voir l'édition critique qu'a faite de ce texte Franck Salaün, parue à Paris chez Honoré Champion, coll. «L'Âge des Lumières», 2000.

<sup>4</sup> Voir la brève analyse qu'en fait Robert Mauzi dans *L'idée du bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1960, p. 227-230.

*La Fortune, histoire critique* (1751) et, enfin, le quatrième tome de son *Histoire critique de la philosophie* (1756). Avec les *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, *Pigmalion* est sans aucun doute le plus connu des livres de Deslandes. Brûlé sur la place publique à Dijon, ce conte philosophique reprend la thèse spinoziste selon laquelle Dieu se confond avec la Nature et l'hypothèse empiriste de la matière pensante. Quant à l'*Histoire critique de la philosophie*, il s'agit un ouvrage d'importance pour l'histoire de l'érudition française, car il fut lu par nombre de *philosophes* et d'encyclopédistes.

Pourtant, lorsque Diderot et d'Alembert choisissent l'ouvrage qui guidera la rédaction des articles de l'*Encyclopédie* consacrés à la philosophie, ils préférèrent l'*Historia critica philosophiæ* (1744) de Jacob Brûcker à l'*Histoire critique de la philosophie* de Deslandes. Plusieurs raisons ont motivé ce choix des encyclopédistes. Selon John L. Carr, les relations qu'entretenait Deslandes avec madame Robecq, femme très en vue dans les groupes opposés aux *philosophes*, ont éveillé la méfiance de Diderot<sup>5</sup>. Pour sa part, Jean Macary soutient que les encyclopédistes «reprochent à Deslandes d'être trop ouvertement hostile à la religion et à la philosophie établie, l'exotérisme leur paraît dangereux<sup>6</sup>». Il semble toutefois que l'auteur de l'*Histoire critique de la philosophie* ait plutôt soutenu que «le vulgaire» ne saurait accéder à la forme la plus noble du savoir, c'est-à-dire la philosophie. Cette attitude ne correspond manifestement pas à ce que Diderot cherchait: d'une part, faire de

---

<sup>5</sup> John L. Carr, «Deslandes and the Encyclopédie», *French Studies*, vol. XVI, avril 1962, p. 154-160. Deslandes dédia à madame Robecq *La Fortune, histoire critique*, ouvrage paru en 1751.

<sup>6</sup> Jean Macary, *op. cit.*, p. 40.

l'*Encyclopédie* un ouvrage destiné à «changer la façon commune de penser» et, d'autre part, fonder une telle entreprise sur l'érudition<sup>7</sup>. D'Alembert, dans le *Discours préliminaire*, présente alors Deslandes comme un simple conseiller en matière de marine:

M. DESLANDES, ci-devant commissaire de la Marine, a fourni sur cette matiere des remarques importantes dont on a fait usage. La réputation qu'il s'est acquise par ses différens Ouvrages, doit faire rechercher tout ce qui vient de lui<sup>8</sup>.

Pourtant, Deslandes contribua indirectement à l'*Encyclopédie*. John L. Carr a vu le premier que l'on retrouve dans les articles «Aristotélisme», «Immatérialisme», «Polythéisme» et «Manichéisme», maints passages tirés de l'*Histoire critique de la philosophie*<sup>9</sup>. Emprunts et plagats d'une part, soupçons et réserves à l'égard d'un ouvrage subversif d'autre part: ainsi peut-on résumer l'opinion du milieu encyclopédiste envers l'*Histoire critique* dont le style fut, disons-le, quelque peu raillé.

Les lettrés ne manquèrent pas de commenter la parution d'un ouvrage d'érudition écrit en langue française. Dans la *Bibliothèque raisonnée des ouvrages savants de l'Europe*, on loue cette ambition: «Il est plus difficile qu'on pense de mériter le suffrage du public, en donnant en langue vulgaire un ouvrage de la nature de celui-ci<sup>10</sup>». Melchior Grimm, quant à

---

<sup>7</sup> L'article «éclectisme», dans lequel Diderot cite l'ouvrage de Brücker, contient une somme d'érudition et de spéculations métahysiques qui dépasse très largement les compétences de Deslandes.

<sup>8</sup> D'Alembert, *Discours préliminaire*. Cité par Macary, *op. cit.*, p. 37.

<sup>9</sup> Voir l'article de John L. Carr, «Pygmalion and the *Philosophes*», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. XXIII, The Warburg Institute, 1960, p. 253, n. 51, p. 239-260.

<sup>10</sup> Rolf Geissler, *Boureau-Deslandes. Ein Materialist der Frühaufklärung*, Berlin, Rütten & Loening, 1967, p. 49. Le troisième chapitre de l'ouvrage est consacré à l'*Histoire critique de la philosophie*, p. 38-49. Geissler cite la *Bibliothèque raisonnée des ouvrages savants de l'Europe*, avril-décembre 1738.



lui, affirme à propos de Deslandes dans sa *Correspondance littéraire*: «il est l'auteur de l'Histoire critique de la philosophie; c'est la meilleure que nous ayons, parce que c'est la seule<sup>11</sup>». C'est que quelques écrivains n'apprécient guère le style de Deslandes, même si sa hardiesse plaît aux libres penseurs. Rolf Geissler a décrit la réception de l'œuvre chez La Mettrie, Fréron, Argens, Grimm, Voltaire, etc. Ainsi, Grimm lui reproche «peu d'ordre, quelques défauts de logique, un style plus fort qu'élégant et correct<sup>12</sup>». Voltaire juge que Deslandes devrait délaissé son «style plat de bel esprit provincial<sup>13</sup>». Le patriarche de Ferney compare toutefois sa propre *Philosophie de l'histoire* (1765) à l'*Histoire critique de la philosophie*: «Je serais curieux d'avoir les ouvrages que l'abbé Bazin a donné de son vivant. C'était un homme qui écrivait dans un style un peu précieux, à peu près dans le goût de l'Histoire de la philosophie de Deslandes<sup>14</sup>». Le marquis d'Argens émet, pour sa part, le commentaire suivant dans ses *Lettres cabalistiques*:

Je viens de lire un livre, sage et savant Abukibak, rempli d'excellentes choses, écrites avec une sincérité et une noble hardiesse, dignes d'un véritable philosophe. Le livre est intitulé *Histoire critique de la philosophie*<sup>15</sup>.

Voilà quelques critiques des contemporains de Deslandes qui permettent d'esquisser le profil d'un homme de lettres parfois raillé mais qui, à n'en pas douter, partage avec son siècle la même suspicion envers l'*Infâme*. C'est sans doute pourquoi Voltaire salue en ces termes le citoyen et

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 38. Geissler cite la *Correspondance littéraire*, vol. 1, 1757.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 52. Geissler cite encore la *Correspondance littéraire*.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 55. Geissler cite une lettre de Voltaire à d'Alembert datée du 6 décembre 1757.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 55-56. Geissler cite cette fois-ci une lettre de Voltaire adressée à Étienne-Noël Damilaville le 7 avril 1765.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 51. Geissler cite le deuxième tome des *Lettres cabalistiques* sans plus de précision.

philosophe Deslandes: «M. Deslandes est citoyen et philosophe; il faut absolument être philosophe, pour avoir de quoi se consoler, de là qu'on est citoyen<sup>16</sup>».

À la mort de Deslandes, survenue en 1757, Fréron s'empresse de rendre hommage à ce philosophe chrétien qui, dans un moment d'égarement, s'était fait l'apologiste irrévérencieux des «hommes morts en plaisantant»:

Il est mort à ce qu'il a paru, très sérieusement, lui qui avait fait des réflexions sur ceux qui étaient morts en plaisantant. Non content de s'être confessé et d'avoir reçu les sacrements, il fit venir le 9 avril de cette année [1757] deux notaires pour dresser un acte authentique par lequel il demande sincèrement pardon à Dieu et à l'Église du scandale qu'il a causé à la religion par la composition et la distribution qu'il a faites de quelques ouvrages intitulés, *Réflexions sur les grands hommes* etc, *Pygmalion*, etc, lesquels ouvrages il condamne, ainsi que tous ceux qu'il a faits dans les mêmes principes<sup>17</sup>.

Jean Macary et Franck Salaün doutent fort de la crédibilité de cet acte notarié qui ne porte aucune signature. Dans un dictionnaire paru plus de vingt ans après la mort du philosophe, on peut d'ailleurs lire, à l'article «Deslandes», un commentaire qui contredit l'affirmation de Fréron:

Cet homme, philosophe, citoyen & littérateur, auroit été plus utile à la France, s'il avoit pu mettre un frein à sa liberté de penser. Tous ses ouvrages sont d'un homme d'esprit; mais tous ne sont pas d'un chrétien. On a prétendu très-faussement qu'il s'étoit rétracté, à sa mort, des sentimens hardis qu'il avoit affichés pendant sa vie; la vérité historique force d'avouer qu'il mourrut comme il avoit vécu<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Cette lettre de Voltaire à M. de la Condamine est citée par Macary, qui utilise l'édition Besterman de la *Correspondance* de Voltaire, vol. XXI, p. 98 (lettre No 4417), Macary, *op. cit.*, p. 41.

<sup>17</sup> *Mémoires de Trévoux*, mai 1757, p. 492-493, cité par Salaün, *op. cit.*, p. 7-8.

<sup>18</sup> *Nouveau dictionnaire historique ou histoire abrégée de tous les HOMMES qui se sont fait un nom par le Génie, les Talens, les Vertus, les Erreurs, &c. depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours*, Caen, tome deuxième, 1779, p. 489.

Fréron a-t-il voulu mystifier les citoyens de la République des Lettres en inventant de toutes pièces la conversion d'un homme qui, vers la fin de sa vie, déplorait que certains philosophes soient morts, non pas en plaisantant, mais bien en se confessant<sup>19</sup> ? Somme toute, voilà un libre penseur tantôt considéré comme un «bel esprit provincial», pour reprendre le mot de Voltaire, tantôt comme un philosophe aux idées subversives, dont deux œuvres clandestines sont consacrées au matérialisme: *Pigmalion, ou la statue animée* et *l'Histoire critique de la philosophie*<sup>20</sup>.

#### **Allégories de la matière et herméneutique libertine dans *Pigmalion, ou la statue animée* et *l'Histoire critique de la philosophie***

Le mythe de Pygmalion est omniprésent dans la culture savante et mondaine de l'âge classique en raison de sa présence au livre X des *Métamorphoses* d'Ovide. Parmi les innombrables imitations littéraires du mythe<sup>21</sup>, aucune ne présente toutefois la «forte densité philosophique<sup>22</sup>»

---

<sup>19</sup> Malesherbes affirme en effet: «Cependant, rien n'annonçait en [Monsieur Deslandes] aucun retour à des sentiments religieux. Lors de la mort du président de Montesquieu il dit à M. de la Sone: 'Monsieur, est-il vrai que M. de Montesquieu ait reçu les sacrements, est-il possible qu'un tel homme ait voulu déshonorer sa mémoire ?' Ce qui prouve qu'au milieu de son état d'affaiblissement il n'était que plus attaché à son ancienne façon de penser, et qu'elle était même devenue en lui une espèce de manie». Bibliothèque Victor Cousin de la Sorbonne, Ms. Iv (58); cité par Geisler, *op. cit.*, p. 22-23, par Macary, *op. cit.*, p. 45-46 et par Salaün, *op. cit.*, p. 8.

<sup>20</sup> *Histoire critique de la philosophie où l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre tems*, Amsterdam, François Changuion, 1737; *Pigmalion, ou la statue animée*, Londres, Samuel Harding, 1741.

<sup>21</sup> Voir l'anthologie *Pygmalion des Lumières*, Paris, Desjonquères, anthologie établie par Henri Coulet, 1998.

<sup>22</sup> Anne Denneys-Tuneys, «Le roman de la matière dans *Pigmalion, ou la statue animée* d'A.F. Boureau-Deslandes», dans *Être matérialiste au XVIII<sup>e</sup> siècle. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, coll. «Écritures», textes établis et publiés par Béatrice Fink et Gerhardt Stenger, 1999, p. 94.

de *Pigmalion, ou la statue animée*. Pour connaître les savoirs qui confèrent à l'ouvrage cette «densité philosophique», il faut retracer l'intertexte à l'œuvre dans cette nouvelle clandestine qui précède de plus de dix ans la parution du *Traité des sensations* de Condillac et annonce les intuitions matérialistes de Diderot dans l'*Entretien entre d'Alembert et Diderot*<sup>23</sup>.

Nous verrons dans le premier chapitre comment la fable d'une statue animée sert la mise en scène des thèses sensualistes et empiristes. Dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, on le sait, John Locke se demandait si la matière serait douée de la faculté d'apercevoir et de penser. Cette hypothétique sensibilité de la matière se double, dans la nouvelle libertine, comme dans l'ouvrage de Locke, d'une réflexion sur la nature de l'homme. Pour le matérialiste, l'être humain est le résultat d'un assemblage hasardeux de matière sensible susceptible d'accéder à la pensée. Une telle idée n'a pas seulement le mérite de mettre en évidence le «galimatias» d'Augustin et de Descartes sur l'âme: elle permet de faire une «histoire critique de la philosophie» selon laquelle les plus anciens philosophes ont toujours défini l'âme de l'homme et du monde comme une substance matérielle.

Dans le second chapitre, il sera question de cette histoire du matérialisme proposée par Deslandes dans l'*Histoire critique de la*

---

<sup>23</sup> «D'ALEMBERT-Je voudrais bien que vous me disiez quelle différence vous mettez entre l'homme et la statue, entre le marbre et la chair. DIDEROT -Assez peu. On fait du marbre avec de la chair, et de la chair avec du marbre», dans *Entretiens entre Diderot et d'Alembert, Œuvres. Philosophie*, Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins», édition établie par Laurent Versini, 1994, p. 611.

*philosophie*, alors qu'il conteste le dualisme des Pères de l'Église et celui de Descartes. Cette critique se fonde sur l'autorité des Anciens qui croyaient en la matérialité de l'âme. Semblable anthropologie est déterminée par une conception moniste de l'univers: les Anciens, rappelle Deslandes, n'ont pas cru en l'existence d'une cause immatérielle créatrice de la matière. Or, à cet argument des païens répondent les Pères de l'Église et, à leur suite, les théologiens modernes: on verra alors comment le matérialisme de Deslandes est déterminé par un parallèle entre le philosophe de l'Antiquité et le libre penseur, entre les Pères de l'Église et les théologiens modernes.

Enfin, dans le dernier chapitre, nous décrivons le rôle qu'occupe l'allégorie chez Deslandes, car *Pigmalion, ou la statue animée* peut être lu telle une allégorie de dieu ou, si vous préférez, de la nature. Cet allégorisme est précisément celui dont il se fait l'apologiste dans l'*Histoire critique de la philosophie*: celui des stoïciens auquel Tertullien, Augustin et Clément d'Alexandrie se sont vivement opposés. Cet allégorisme physique est cher à Deslandes qui, à la façon des stoïciens, assigne un sens métaphysique à des figures mythologiques comme Jupiter et Vénus. Suivant cette logique, la Vénus de marbre représentée dans *Pigmalion, ou la statue animée* serait, en quelque sorte, une allégorie de la nature telle que l'ont définie les Anciens. Afin de comprendre comment cette *imitatio* d'Ovide subvertit certains dogmes théologiques, il faut donc observer comment Deslandes représente les allégories de la matière dans l'*Histoire critique de la philosophie*, puis lire *Pigmalion, ou la statue animée* comme s'il s'agissait d'une fable illustrant l'*Histoire critique de la philosophie*. Ce

mémoire devrait ainsi présenter sous un jour nouveau les rapports entre fiction et philosophie au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où les récents travaux consacrés à cette question ont trop souvent occulté ou négligé le lien étroit entre matérialisme et allégorisme<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Marc André Bernier, *Libertinage et figures du savoir. Rhétorique et roman libertin dans la France des Lumières (1734-1751)*, Québec/Paris, PUL/L'Harmattan, coll. «La République des Lettres», 2001; Anne Deneys-Tunney, «Le roman de la matière dans Pigmalion, ou la statue animée», *op. cit.*; Miguel Benitez, *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1996; Franck Salaün, *L'ordre des mœurs. Essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Kimé, 1996.

**PREMIER CHAPITRE**  
**LA FEMME-STATUE : EMPIRISME ET SENSUALISME DANS**  
***PIGMALION, OU LA STATUE ANIMÉE***

Pour André-François Deslandes, le mythe de Pygmalion se prête à des spéculations matérialistes on ne peut plus hardies sans doute parce que cette fable sert de façon idéale la mise en scène des postulats fondamentaux de l'empirisme et du sensualisme. Jørn Schøsler considère d'ailleurs que Deslandes est le premier auteur du XVIII<sup>e</sup> siècle à recourir à la fiction d'une statue animée où «le sensualisme se marie ouvertement au matérialisme<sup>25</sup>». La pensée philosophique à l'œuvre dans *Pigmalion, ou la statue animée* représenterait ainsi ce matérialisme qui, pour John C. O'Neal, a «atteint sa forme la plus pure après avoir tiré profit des implications du sensualisme<sup>26</sup>». Or ce matérialisme sensualiste est avant tout tributaire de quelques postulats empiristes, car on sait à quel point la fortune considérable de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* de John Locke a contribué à une vogue sans précédent d'êtres fictifs dont on raconte la genèse des perceptions sensorielles. De plus, l'interprétation singulière du mythe de Pygmalion que donne à voir la nouvelle clandestine permet d'apprécier l'apport de l'empirisme aux critiques du christianisme ayant cours au XVIII<sup>e</sup> siècle. Genèse des perceptions et doutes envers la religion sont les motifs essentiels de cette fable inspirée d'une thèse empiriste qui rejette les idées innées: celle de la *tabula rasa*. En effet, la statue animée ne connaît rien des habitudes et des préjugés, rien du bien ou du mal, voire rien de Dieu.

---

<sup>25</sup> Jørn Schøsler, *John Locke et les philosophes français. La critique des idées innées en France au dix-huitième siècle*, Oxford, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, The Voltaire foundation, 1997, p. 62.

<sup>26</sup> John C. O'Neal, *The Authority of Experience. Sensationist Theory in the French Enlightenment*, University Park, The Pennsylvania State University Press, coll. «Literature & Philosophy», 1996, p. 198; «Moreover, it seems plausible to assert that materialism in France reaches its purest form only after having thoroughly exploited the implications of sensationism»; je traduis.



Pour Descartes, il faut le rappeler, les idées des figures géométriques et de Dieu sont innées<sup>27</sup>. Dans son *Essai*, Locke s'en prend à cette théorie en renouvelant l'ancien axiome d'Aristote «*il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans la sensation*». Il est absurde de naître avec des principes imprimés dans son âme sans les concevoir, croit le philosophe anglais: «Dire qu'une notion est gravée dans l'ame, & soutenir en même tems que l'ame ne la connoît point, c'est faire de cette impression un pur néant<sup>28</sup>». L'humain vient au monde sans aucun savoir préconçu et, fatalement, sans connaissance de Dieu. Cette assertion initiale sert alors à démystifier la fable du premier homme: celle d'Adam.

Réinventer l'humanité afin de rompre avec la tradition judéo-chrétienne fondée sur la *Genèse* est une prétention susceptible de provoquer l'émoi des autorités religieuses. Lors du scandale de l'affaire de Prades, thèse soutenue à la Sorbonne en 1751 et accusée d'hérésie, Daniel-Charles-Gabriel de Thubières de Caylus, auteur d'une *Instruction pastorale*, reprochait notamment à Jean-Martin de Prades d'avoir substitué à l'homme de la *Genèse* «un être fantastique<sup>29</sup>». À cette accusation, Diderot rétorque,

---

<sup>27</sup> «Je conçois, dit-il, une infinité de particularités touchant les nombres, les figures, les mouvements, et autres choses semblables, dont la vérité se fait paraître avec tant d'évidence, et s'accorde si bien à ma nature, que lorsque je commence à les découvrir, il ne me semble pas que j'apprenne rien de nouveau, mais plutôt que je me ressouviens de ce que je savais auparavant, quoique je n'eusse pas encore tourné ma pensée vers elle», *Méditations métaphysiques*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», 1963, traduction du duc de Luynes, «Méditation V», p. 63.

<sup>28</sup> John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», traduction de Coste, 1998, p. 9; l'ensemble du livre 1 de l'*Essai* est consacré à la critique de l'innéisme.

<sup>29</sup> Diderot, *Suite de l'apologie de M. L'abbé de Prades*, dans *Œuvres. Philosophie, op. cit.*, p. 527. Concernant l'histoire de cette célèbre affaire, l'on voudra bien se référer à l'article de John Stevenson Spink, «Un abbé philosophe: l'affaire de J. M. de Prades», dans *Dix-huitième siècle*, n° 3, 1971, p. 144-180.

dans la *Suite de l'apologie de M. L'abbé de Prades*, que «l'homme de la Genèse» est inconnu du genre humain et qu'il vaut mieux y substituer «l'homme d'aujourd'hui<sup>30</sup>». Afin de «déconstruire» le mythe d'Adam, Diderot procède alors à une critique de l'innéisme fondée sur la thèse empiriste de la *tabula rasa*: «l'homme factice et imaginaire, soutient-il, c'est celui à qui on accorde des notions antérieures à l'usage des sens <sup>31</sup>». Deslandes ne procède pas autrement: Pigmalion donne vie à un «être fantastique» enclin à penser librement parce qu'il incarne et illustre le principe de la *tabula rasa*. En favorisant une telle critique de l'innéisme, cette association entre table rase et libre pensée donne naissance à l'homme et à la femme «d'aujourd'hui», dont les premiers modèles apparaissent d'abord chez les précurseurs de Deslandes et de Diderot.

L'anecdote du sourd et muet de Chartres n'ayant aucune idée du bien, du mal et de Dieu fut d'abord rapportée par Fontenelle<sup>32</sup>. Plus tard, Pierre Bayle en tire largement profit lorsqu'il s'en prend à l'innéisme. Pour lui, le cas de ce jeune homme né de parents catholiques, ayant assisté toute sa vie à la Messe, mais «n'ayant pas poussé ses pensées jusqu'à [Dieu]<sup>33</sup>» prouve que cette idée n'est pas innée et qu'elle provient plutôt de ce que

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 527.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 523.

<sup>32</sup> Voir l'*Histoire de l'Académie royale des sciences*, 1703. John L. Carr a le premier fait l'analogie entre le sourd et muet de Chartres et le texte de Deslandes: «In 1703 Fontenelle had submitted this comment upon the Chartres affair 'l'esprit d'un homme privé du commerce des autres est si peu exercé, & si peu cultivé, qu'il ne pense qu'autant qu'il y est indispensablement forcé par les objets extérieurs. Le plus grand fond des idées des hommes est dans leur commerce réciproque.' Now this view is apparently shared by Deslande's Pygmalion who plunges into empiricism again...»; dans «Pygmalion and the Philosophes», *op. cit.*, p. 254.

<sup>33</sup> Pierre Bayle, *Réponse aux Questions d'un provincial*, troisième partie, 1706, cité par Schøsler, *op. cit.*, p. 17, n. 27. Plus tard, au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'anecdote revient chez Cuenz, La Mettrie, Condillac, Prades et Sylvain Maréchal, soutient Schøsler.

les sens nous enseignent. Il en va de même pour «l'enfant de la nature» dont l'absence de commerce avec les hommes fait de lui un être sans civilité ni religion<sup>34</sup>. On pourrait multiplier les exemples, mais à chaque fois, une association entre éducation, perception et religion vise à miner la crédibilité de l'innéisme. Cette analogie est d'ailleurs omniprésente dans *Pigmalion, ou la statue animée*, alors que Deslandes crée un être dont l'invention résulte d'un amalgame entre différentes formes et diverses figures que peut emprunter le concept de table rase.

Étroitement lié à l'acquisition des connaissances, le commerce des hommes détermine l'évolution de l'individu et sa conception de la réalité<sup>35</sup>. Deslandes ne l'ignore pas alors qu'il compare sa statue à un enfant:

*Ne vous impatientez point [dit Pigmalion]. Les connoissances ne s'acquierent pas tout-à-coup. Vous vous les procurerez peu-à-peu, tant par le commerce des autres hommes que par vos réflexions. [...]* Pigmalion lui expliqua ensuite comment s'instruisent les Enfants, comment ils acquièrent leurs connoissances & leurs idées, comment, de Statues qu'ils étoient, ils deviennent raisonnables<sup>36</sup>.

Pigmalion sait ce qu'il advient d'un enfant abandonné et dont les sens, par conséquent, ne sont pas stimulés adéquatement: «*Un enfant privé du commerce des autres hommes ne sortiroit point de l'enfance de l'esprit, ne*

---

<sup>34</sup> Voir à ce sujet l'excellent article de Jean-Michel Racault, «Le motif de 'l'enfant de la nature' dans la littérature du XVIII<sup>e</sup> siècle ou La recreation expérimentale», dans *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières 1680-1820*, actes de colloque, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. «Mythes, Critique et Histoire», textes réunis par Chantal Grell et Christian Michel, 1989, p. 101-117.

<sup>35</sup> À l'article «Locke» de l'*Encyclopédie*, Diderot affirme: «Multipliez [l'existence de l'enfant] en appliquant son attention et ses sens à tout. Armez-le contre le hasard, en le rendant insensible aux contretemps; armez-le contre le préjugé, en ne le soumettant jamais qu'à l'autorité de la raison», dans *Œuvres. Philosophie, op. cit.*, p. 474.

<sup>36</sup> André-François Deslandes, *Pigmalion, ou la statue animée, op. cit.*, p. 47-48. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées dans le corps du texte.

*penseroit guère plus que du marbre, ne connoîtroit rien ou presque rien»* (p. 49). Deslandes préconise l'émancipation de l'être tout en sachant pourtant que la multitude arrive difficilement à secouer le joug des préjugés: «combien une bonne éducation fournit-elle d'idées et de connoissances ! Et cependant combien d'enfans bien élevés restent-ils... toujours enfans, & resteront-ils tels» (p. 50). Pour le libre penseur, une bonne éducation affranchit l'homme des idées préconçues, alors que pour l'empiriste, «l'autorité de l'expérience» ruine la théorie des idées innées. Ces deux philosophies se nouent au cœur de la nouvelle clandestine, et en forment l'un des arguments narratifs essentiels, puisque l'«éducation par les sens» à laquelle est livrée la statue se révèle l'unique source de son émancipation<sup>37</sup>. De plus, l'association entre libertinage d'esprit et empirisme participe du rejet de l'idée innée par excellence: celle de Dieu.

L'idée de Dieu est composée, *complexe*, pour reprendre la terminologie de Locke. Elle provient originellement de sensations éprouvées, c'est-à-dire «d'idées simples qui nous viennent par divers sens<sup>38</sup>», telle l'idée d'espace, d'étendue, de figure, de mouvement et de repos:

lorsque nous voulons former l'idée la plus convenable de l'Être suprême, affirme Locke, nous étendons chacune de ces idées [existence, durée, connaissance, puissance, plaisir, bonheur] par le moyen de celle que nous avons de l'*Infini*, & joignant toutes ces idées ensemble, nous formons notre idée complexe de Dieu<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Claude Buffier établit une comparaison dans le même goût en condamnant cependant une trop grande émancipation: «Les enfans sont une cire molle qui reçoit les impressions qu'on lui donne, et comme la nature est corrompue, et portée au mal par ses penchants, ils prennent naturellement toutes les mauvaises impressions», *Règles pour travailler utilement à l'éducation chrétienne des enfans*, Paris, 1726, p. 14, cité par Ross Hutchison, *Locke in France 1688-1734*, Oxford, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, The Voltaire foundation, 1991, p. 126.

<sup>38</sup> Locke, *op. cit.*, livre 2; c'est le titre du chapitre V.

<sup>39</sup> *Ibid.*, livre 2, chap. XXIII, p. 246-247, en italique dans le texte. L'idée de Dieu est «négative» pour les empiristes, c'est-à-dire qu'elle n'existe pas *a priori*.

L'idée de Dieu résulte de combinaisons sensorielles aléatoires. Or les sens de notre statue ne furent pas suffisamment exercés pour qu'elle ait l'illusion que Dieu existe. Deslandes insiste sur ce fait pour mettre en lumière l'importante conséquence que comporte le principe de la *tabula rasa*: le caractère construit et artificiel de toute divinité. À l'instar des enfants auxquels on n'a pas encore inculqué de principes religieux, la statue demande: «*Qu'est-ce qu'une Divinité ? Qu'est-ce que la Nature ? [...] Je ne sçai rien: tout m'est nouveau; de grace, instruisez-moi*» (p. 42). Avant de prétendre à la connaissance de Dieu, il faut toutefois que Galathée soit consciente de sa propre existence. Pour ce faire, son esprit doit effectuer un mouvement dont il est susceptible seulement lorsque les sensations ont déjà procuré des idées qui se combinent entre elles, jusqu'au moment où survient la «réflexion».

Par «réflexion», Locke entend «la connoissance que l'ame prend de ses différentes opérations<sup>40</sup>». Ce mouvement de l'âme découle de la perception des idées simples et se manifeste par différentes actions: apercevoir, penser, douter, croire, raisonner, connaître, vouloir, etc. Or Deslandes infléchit et radicalise ce concept en fusionnant premières perceptions et réflexion. Dès que la pensée survient en elle, «comme un trait de lumière dans une nuit obscure», Galathée prend simultanément conscience du monde extérieur et de la page blanche de son âme:

*Que suis-je, & qu'étois-je il n'y a qu'un instant ? Je ne me comprends point: je ne me connois point. A quoi suis-je destinée ? Pourquoi m'a-t-on tirée du néant ? Tout ce que j'apperçois, tout ce qu'il m'est permis de connoître, c'est que j'existe & que je sens que j'existe. Mais d'où vient ma pensée ? Qu'est-ce que penser ? Je me replie sur moi-même, & je ne connois rien à mon être (p. 39-40).*

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, livre 2, chap. I, p. 61.

L'auteur peint simultanément la table rase et le surgissement de la réflexion. En effet, la statue se «replie» sur elle-même, remarque l'absence d'impressions sensibles en elle, tout en constatant que l'acte de penser procure la conscience d'exister: «*O pensée ! [sic] vous m'appartenez en propre: vous êtes le sceau de mon existence; mais j'ignore tout le reste*» (p. 40). Deslandes récupère l'idée du philosophe anglais selon laquelle la réflexion consiste à observer «ses propres opérations par rapport aux idées que [l'esprit] vient de recevoir<sup>41</sup>», en plus d'assigner à l'expression un sens plus général:

D'abord, dit Pigmalion, [les enfans] reçoivent ces idées & ces connoissances par leurs Sens [...]. Ils combinent enfin eux-mêmes ce qu'ils ont entrevû & ce qu'on leur a appris; c'est le fruit des réflexions» (p. 48-49).

En revanche, il semble que Schøsler procède trop rapidement en soutenant que la

réflexion chez Boureau-Deslandes n'est plus cette observation intérieure des opérations de l'esprit qu'elle était chez Locke: elle n'est plus que la faculté de combiner les idées des sens: '[Les enfans] combinent enfin eux-mêmes ce qu'ils ont entrevu & ce qu'on leur a appris; c'est le fruit des réflexions'<sup>42</sup>.

Ce n'est pas tant le passage cité par Schøsler qui témoigne d'une transformation de la «réflexion» empiriste que celui où la statue, afin d'observer les opérations de son esprit, se «replie» sur elle-même en figurant le moment primitif de la *tabula rasa*. Une fois ces premières sensations perçues et réfléchies, vient alors le temps de nommer le rapport sensible au monde qui se manifeste de façon exemplaire pendant

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, livre 2, chap. VI, p. 83.

<sup>42</sup> Schøsler, *op. cit.*, p. 41.

l'expérience amoureuse.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, les questionnements sur le statut du langage s'articulent autour de deux hypothèses fort anciennes: le langage articulé est un fait de convention, alors que le cri primitif est une manifestation de la nature<sup>43</sup>. En effet, depuis le *Cratyle* de Platon, les réflexions portant sur l'origine des mots et la nature des choses ne font pas l'unanimité: soit le rapport entre le mot et la chose est naturel, soit il résulte d'un fait de convention. Augustin, pour sa part, prolonge la réflexion de Platon lorsqu'il distingue les choses des signes en plus de définir les signes naturels et artificiels<sup>44</sup>. Dans la *Logique de Port-Royal*, Arnauld et Nicole reprennent la distinction entre choses et signes mise de l'avant par Augustin en insistant sur le caractère équivoque du signe afin d'assurer une interprétation paradoxalement univoque des mystères chrétiens<sup>45</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, rhéteurs et philosophes s'emploient à repenser les liens

---

<sup>43</sup> On se souvient de l'affirmation de Jean-Jacques Rousseau dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*: «le premier langage de l'homme [...] est le cri de la nature», Paris, Garnier-Flammarion, [1755] 1971, p. 190.

<sup>44</sup> Augustin affirme que «les signes artificiels sont ceux que les êtres vivants se donnent mutuellement pour faire connaître, autant qu'il est possible, les phénomènes sensibles ou intellectuels, et les mouvements de leur âme, et la seule cause de la production de signes, est évidemment d'exciter et de faire naître dans l'esprit des autres ce qu'on éprouve soi-même dans le sien». Dans *Quatre livres sur la doctrine chrétienne*, chap. II, *Œuvres complètes de saint Augustin*, Paris, Louis Vivès, traduites en français et annotées par MM. Péronne, Vincent, Écalle, Charpentier, Barieau, texte latin de l'édition des bénédictins, tome VI, 1873, p. 471. Nous citerons uniquement cette édition.

<sup>45</sup> *Logique ou l'art de penser contenant, outre les Règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Lille, librairie Renée Giard, coll. «Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de l'université de Lille», introduction par P. Roubinet, 1964, p. 57: «Il est très-possible qu'une même chose cache et découvre une chose en même tems, & qu'ainsi ceux qui ont dit que rien ne paroît par ce qui le cache, ont avancé une maxime très-peu solide. Car la même chose pouvant être en même tems & chose & signe, peut cacher comme chose ce qu'elle découvre comme signe. [...] Ainsi les symboles Eucharistiques cachent le Corps de JESUS-CHRIST comme chose, & le découvrent comme symbole».



unissant les mots aux choses en partie grâce à l'apport de l'empirisme. Bernard Lamy, Claude Buffier, Condillac et Diderot, pour ne nommer que les plus célèbres, ont tour à tour théorisé les rapports entre sensations et langage. Contrairement à une certaine tradition philosophique qui, de Platon jusqu'à Locke, considère le langage comme une cause de l'erreur et du mensonge, une part de la pensée rhétorique française est sensible au statut des signes artificiels dans les théories de la connaissance. C'est tantôt Lamy qui assigne aux passions la faculté de se «peindre elles-mêmes dans le discours<sup>46</sup>», tantôt Diderot imaginant un «sourd et muet de convention» afin de mesurer l'apport des perceptions à la structure de la grammaire française<sup>47</sup>, mais, à chaque fois, interroger le statut du langage suppose de prendre en considération le rôle déterminant de la sensation dans la formation du langage. De ce fait, la langue naturelle permet de comprendre en quoi il est possible de s'élever de la sensation à la pensée, ce qui assigne dès lors une certaine dignité épistémologique au langage. L'évolution de ces théories sémiotiques est également observable dans *Pigmalion, ou la statue animée*. En effet, l'acte de nommer y est inséparable d'une expérience sensitive, à un point tel que les figures du discours y sont déterminées par la passion amoureuse. De plus, les doux moments vécus par la statue mettent en cause la tension entre signes naturels et artificiels. Autrement dit, peut-on nommer la volupté par un cri

---

<sup>46</sup> Dans sa *Rhétorique ou l'art de parler*, Bernard Lamy affirme par exemple: «[...] les manières de s'exprimer éloignées de celles que l'on garde dans la tranquillité, sont les signes & les caractères des agitations, dont [l'esprit de l'homme] est ému dans le temps qu'il parle»; voir le chapitre VII «Les passions ont un langage particulier. Les expressions qui sont les caractères des passions sont appelées Figures», Grigton, Sussex Reprints, University of Sussex Library, [1699] 1969, p. 108.

<sup>47</sup> Diderot, *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, *Œuvres, Esthétique-Théâtre*, Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins», édition établie par Laurent Versini, 1996, p. 25.



naturel ou par un signe institué ?

Pigmalion, troublé par la conversation qu'il tient avec sa statue, est tenté d'approcher ce corps qu'il «regardoit avec le même respect qu'un Prêtre, non encore aguerri aux choses saintes, auroit regardé une Divinité» (p. 50). Hardi, il saisit la main de sa statue et promène «des regards avides & perçans sur le plus beau corps qu'on pût voir» :

Les mains dociles suivent si aisément ce qui a d'abord plû aux yeux, que Pigmalion ne pouvoit se lasser de se rendre propres par le toucher, les beautés qu'il avoit saisies par des regards ardens. Grands Dieux ! quel [sic] fermeté ! quel embonpoint ! Chaque partie avoit les charmes & les attraits qui lui sont destinez (p. 51-52).

Les caresses précipitées et les baisers «pleins de flamme» jettent la jeune Vénus dans un profond émoi dont elle n'arrive pas à percer le sens, compte tenu de la *virginité* de son âme :

*Que prétendez-vous, s'écria-t-elle, & quels mouvemens inconnus me faites vous sentir ? Je me connois encore moins, que je ne faisois il y a quelques heures. A peine vis-je, & vous voulez que je meure. Mais quelle mort, & qu'elle me semble douce ! Comment appelez-vous, & les mouvemens que vous vous donnez, & ceux que vous me forcez à me donner moi-même (p. 53-54) ?*

Jamais les sens de Galathée n'ont été ainsi sollicités. C'est pourquoi elle se montre incapable de nommer les sensations qui l'assaillent. Le lien n'est pas *a priori* établi entre les caresses que Pigmalion fait à son amante et le terme assigné à leurs effets :

*Parlez: arrêtez-vous: ne vous arrêtez pas: je cede à vos transports, mais quel nom leur donnez-vous ? ... Plaisir, plaisir, répondit Pigmalion d'une voix entrecoupée & le plus grand de tous les plaisirs ! Peut-on y résister ? Quelle félicité ! Qu'elle est extrême ! Achevez, grands Dieux ! achevez mon bonheur ... La voix me manque... je suis heureux (p. 54-55).*

«Plaisir» est un signe institué par la convention en tant que signifiant de la jouissance physique. Mais son emploi met également en cause le moment charnière où les signes naturels sont remplacés par les signes institués. Le langage naturel trouve son expression sous forme de gestes, voire de cris pendant la scène érotique. Suivant cette logique, le cri de l'amour n'est autre que le cri de la nature et, par le fait même, «plaisir» est le signe artificiel de la sensation que procure l'acte amoureux. Cette représentation du rythme de l'amour qui se laisse voir et entendre grâce aux points de suspension est tributaire de la pensée rhétorique et esthétique du XVIII<sup>e</sup> siècle, souvent attachée à théoriser les liens étroits entre passion, figure et langage, en plus de souscrire aux exigences esthétiques du roman libertin: peindre le plaisir tout en élaborant une réflexion savante<sup>48</sup>. Force est de constater que la prose de Deslandes souscrit à ce double programme en plus de donner à voir l'éducation du «sujet sentant» qu'est la statue animée.

Jørn Schøsler affirme avec raison qu'«avant Condillac, Boureau-Deslandes considère la langue -et l'éducation- comme condition nécessaire du développement de l'esprit<sup>49</sup>». Deslandes devance en effet le passage de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1749) où Condillac met en scène deux enfants primitifs dont le «commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions

---

<sup>48</sup> Voir l'ouvrage de Marc André Bernier, *Libertinage et figures du savoir. Rhétorique et roman libertin dans la France des Lumières (1734-1751)*, Québec, Paris, PUL, L'Harmattan, coll. «La République des Lettres», 2001.

<sup>49</sup> Schøsler, *op. cit.*, p. 41.

dont [ces cris] étoient les signes naturels<sup>50</sup>». Afin que le langage primitif soit abandonné, les signes naturels doivent être répétés maintes fois, prévient Condillac:

l'usage de ces signes étendit peu à peu l'exercice des opérations de l'âme, et, à leur tour, celles-ci ayant plus d'exercice, perfectionnèrent les signes et en rendirent l'usage plus familier<sup>51</sup>.

Comme on le sait maintenant, enfant et statue ne font qu'un dans la genèse de l'entendement proposée par Deslandes et, de fait, l'éducation de Galathée met pareillement en cause ce passage du cri primitif au langage articulé. Alors qu'elle ne connaissait ni la sensation du plaisir, ni le terme y correspondant, elle doit revivre l'acte pour que l'usage du signe artificiel lui devienne familier:

Cette volupté éprouvée, pour la première fois, plut extrêmement à la Statue; & comme elle étoit renversée sur un lit de repos & couchée favorablement, elle invita Pigmalion à la répéter [...]. Il sembloit que les secousses réitérées de cette espèce de plaisir augmentoient, pour ainsi parler, & perfectionnoient son âme. *A présent*, disoit-elle, *je ne puis douter que je ne vive. Ce que vous appelez plaisir achève de me convaincre de mon être, & de me persuader sa réalité. Je vis certainement puisque j'en suis enivrée* (p. 55-56).

Le processus d'acquisition des connaissances se complète ainsi par la répétition de la sensation et du mot qui la représente. La scène amoureuse, sorte d'argumentation fondée sur la sensation grâce à laquelle la statue «ne doute point qu'elle ne vive» vise, pourrait-on dire, à inverser les fondements du *cogito* cartésien. La preuve de l'existence, pour Descartes, procède d'abord d'un doute envers la validité de nos sens. Or l'acte strictement intellectuel de Descartes, une fois inversé, invite à

---

<sup>50</sup> Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, dans *Œuvres philosophiques de Condillac*, Paris, PUF, coll. «Corpus général des philosophes français», 1947, tome 1, p. 60.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 61.

observer une «perception sensible dans chacun de nos actes intellectuels<sup>52</sup>». En donnant une couleur lascive au sensualisme, Deslandes prouve qu'on se connaît par l'expérience des sens, que la volupté en raffine l'usage, bref, que l'existence humaine s'affirme dans toute sa plénitude grâce à l'amour charnel.

L'amante de Pigmalion est d'abord éduquée par l'entremise du plus philosophique des sens: le toucher<sup>53</sup>. Par la suite, elle connaît l'éveil du goût, lorsqu'après ce «doux sommeil qui est une espèce de récompense du plaisir généreusement porté à quelque excès» (p. 59), «ell'e sentit un nouveau besoin qui la préparoit à un nouveau plaisir, c'étoit l'appétit» (p. 61). Pigmalion fait alors apporter des fruits secs assaisonnés de miel, des gâteaux et du vin de Chypre:

*Que ces mets, lui disoit-elle, sont délicieux ! Ils m'offrent un nouveau plaisir; mais comment le nommez-vous ? C'est celui du goût, reprit Pigmalion; mais il ne faut le satisfaire que par intervalles: il faut même l'irriter plutôt que le satisfaire (p. 63-64).*

Deslandes traite seulement de deux sens: le toucher et le goût. Par le fait même, son conte ne ressemble pas aux rigoureuses analyses sensualistes de Condillac ou de Bonnet, ces «fictions logiques<sup>54</sup>» qui manqueraient

---

<sup>52</sup> Sylvain Auroux, *Dictionnaire européen des Lumières*, article «Sensualisme», Paris, PUF, sous la direction de Michel Delon, 1997, p. 990.

<sup>53</sup> Diderot, *Lettre sur les sourds et muets*, *op. cit.*, p. 15-16: «[...] je trouvais que de tous les sens, l'œil était le plus superficiel, l'oreille le plus orgueilleux, l'odorat le plus voluptueux, le goût le plus superstitieux et le plus inconstant, le toucher le plus profond et le plus philosophe».

<sup>54</sup> Bernard Baertschi emploie l'expression «fiction logique» en parlant du *Traité des sensations* dans son article «La statue de Condillac, image du réel ou fiction logique ?» dans *La Revue philosophique de Louvain*, n° 82, 1984, p. 335-364. Voir aussi l'article de Jean Mayer, «Illusions de la philosophie expérimentale» dans la *Revue générale des sciences pures et appliquées*, n° 63, 1956, p. 353-363.

ironiquement d'un certain sens de l'expérience<sup>55</sup>. N'étant qu'une «bagatelle» où le badinage fait autorité, le *Pigmalion* de Deslandes n'a pas la prétention scientifique d'une reconstitution de l'entendement humain. Car, somme toute, en racontant l'«histoire naturelle de l'âme» à partir d'une genèse des perceptions, cette expérience fictive entend surtout critiquer les dogmes du christianisme. On verra en effet comment l'érudition théologique y est analysée par un savoir dont les visées volontiers polémiques et qui procède d'une herméneutique que je qualifierais de «libertine».

Pour la tradition théologique issue d'Augustin, le corps et l'âme seraient dépendants l'un de l'autre depuis la Chute causée par le péché originel. Condillac reprend cette idée afin de mettre en évidence sa critique des philosophies matérialistes: «Le péché originel a rendu l'âme si dépendante du corps, que bien des philosophes ont confondu ces deux substances<sup>56</sup>». En plus de «confondre» la traditionnelle distinction entre le corps et l'âme, Deslandes inverse le sens du péché originel en faisant de la Pomme l'emblème des plaisirs charnels:

*Mais comment, demande la statue, a-t-on pu connoître que le plaisir étoit caché dans ce réduit aimable, où vous me l'avez fait sentir ? Comment a-t-on pu pénétrer cet agréable mystère ?* Pigmalion surpris, lui répliqua: *Toutes nos Histoires commencent par la découverte de ce plaisir. C'est la première qui ait été faite: on l'a masquée sous différens emblèmes. Le principal est celui d'une Pomme, qui contenoit la science du Bien et du Mal [...]. Mais je vous apprendrai une autre fois cette Histoire, ainsi que bien d'autres plus curieuses encore. Vous m'apprendrez tout ce que vous voudrez,* reprit la Statue avec un air de curiosité qui ne lui séioit pas mal: *Dites-*

---

<sup>55</sup> C'est du moins l'avis de Georges Le Roy qui, à la fin de l'introduction des œuvres complètes de Condillac, avoue que ce dernier aurait, somme toute, «méconnu les exigences du réel», dans *Œuvres philosophiques de Condillac, op. cit.*, p. xxxv.

<sup>56</sup> Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines, op. cit.*, p. 7.

*moi seulement si après cette première découverte, il s'en est faite quelques autres qui en aient approché. La Science du plaisir, car je m'intéresse à ce qui la regarde, s'est-elle perfectionnée ?* (p. 56-58)

Cette femme qui remplace désormais «l'homme de la *Genèse*» entend se consacrer à la seule science des plaisirs corporels. Pourtant, un théologien comme Augustin soutiendrait plutôt que la *vraie* jouissance est un état uniquement spirituel qui ne se réalise qu'en aimant Dieu à travers les hommes:

Si vous jouissez de l'homme en Dieu, affirme Augustin, ce sera Dieu plutôt que l'homme qui sera l'objet de votre puissance, vous jouirez de Celui qui peut vous rendre heureux, et votre joie sera d'être parvenu à Celui dans lequel vous aviez mis votre espérance<sup>57</sup>.

Le sens de la jouissance spirituelle se trouve inversé, puisque les jeux de l'amour accroissent les qualités de l'âme: «il sembloit que les secousses réitérées de cette espèce de plaisir augmentoient, pour ainsi parler, & perfectionnoient son âme» (p. 55-56). Chez l'évêque d'Hippone, en revanche, le corps et l'âme sont perpétuellement en lutte, de sorte que leurs penchants ne sauraient être réciproques:

'La chair a des désirs contraires à ceux de l'esprit, l'esprit en a de contraires à ceux de la chair, et ils sont opposés l'un à l'autre' (Gal. v. 17) L'Apôtre désignait ainsi le penchant indompté de la chair contre lequel s'élève l'esprit, non pour faire périr le corps, mais pour le soumettre comme l'exige l'ordre naturel, en brisant sa concupiscence, ses inclinaisons perverses<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Augustin, *Quatre livres sur la doctrine chrétienne*, op. cit., livre 1, chap. XXXI, p. 464: «Cum autem homine in Deo frueris, Deo potius quam homine frueris. Illo enim frueris, quo efficeris beatus; et ad eum te pervenisse lætaberis, in quo spem ponis ut venias»; d'autres sections du *De Doctrina Christiana* sont consacrées à la jouissance en Dieu, dont les chapitres XXII et XXVII.

<sup>58</sup> *Ibid.*, livre 1, chap. XXII, p. 457: «'Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, hæc enim sibi invicem adversantur' (Gal., v. 17.) Dictum est enim hoc propter indomitam carnalem consuetudinem, adversus quam spiritus concupiscit, non ut interimat corpus, sed ut concupiscentia ejus, id est consuetudine mala edomita, faciat spiritui subjugatum, quod naturalis ordo desiderat».

On voit à quel point la définition du plaisir risquée par Deslandes subvertit et renverse les interprétations traditionnelles du péché originel: le premier homme, Adam, est remplacé par un «être fantastique» dont l'âme vierge se perfectionne grâce à la jouissance physique.

De même, depuis les Pères de l'Église, la tradition théologique considère l'âme comme le siège des connaissances. Cette tradition trouve un grand représentant en la personne d'Augustin, pour qui l'âme joue un rôle central dans la théorie de la connaissance:

Si des objets extérieurs frappent nos sens, nos organes sensoriels subissent leurs actions, mais comme l'âme est supérieure au corps [...] elle-même n'en subit aucune. [...] Grâce à la vigilante surveillance qu'elle exerce, l'âme ne laisse pas passer inaperçue cette modification de son corps, mais au contraire par son activité propre, elle tire avec une merveilleuse promptitude de sa propre substance une image semblable à l'objet<sup>59</sup>.

Cette conception de l'âme fera autorité tant en théologie qu'en philosophie, jusqu'à ce que l'apport des sens soit reconsidéré dans les théories de la connaissance, comme c'est notamment le cas chez Locke et Gassendi qui, en reprenant l'axiome «il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait été d'abord dans la sensation», influencèrent les hypothèses matérialistes ultérieures. L'abbé de Condillac, tout empiriste qu'il soit, maintient cependant la dualité corps / âme en refusant que le corps perçoive à lui seul l'ensemble des sensations. Nous sommes souvent tentés de distinguer les sensations corporelles des spirituelles, prévient-il, mais on ne doit pas se méprendre: quoique le corps soit une cause occasionnelle

---

<sup>59</sup> Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, chapitre III, «Les pères latins et la philosophie», Paris, Payot, coll. «Bibliothèque historique», [1922] 1947, p. 128.



des connaissances, tous les sentiments «sont intellectuels ou spirituels, parce qu'il n'y a proprement que l'âme qui sente<sup>60</sup>». Matérialiste, Deslandes n'accepte pas cette chimère de théologien. Si l'homme perçoit et sent, c'est uniquement par l'entremise du corps: «Voilà la vie de l'âme peu différente de la vie du Corps. Il ne faut point qu'on s'y trompe» (p. 37). Cette volonté de se représenter le corps et l'âme doués des mêmes facultés met en cause un autre apport de l'empirisme à la libre pensée française: l'hypothétique sensibilité de la matière.

Depuis les travaux de John W. Yolton, on connaît l'importance de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* pour la pensée matérialiste française<sup>61</sup>. À l'instar des critiques de l'innéisme, l'hypothèse matérialiste de Locke trouva vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle un auditoire considérable chez les Français<sup>62</sup>. Dans son *Essai*, Locke pose une question qui, de fait, fut très commentée en France:

Peut-être ne serons-nous jamais capable de connaître si un être purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière disposés comme il le trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser<sup>63</sup>.

Cette hypothèse donna lieu à de nombreuses interprétations qui tendent souvent à concevoir la matière comme étant indubitablement douée de la

---

<sup>60</sup> Condillac, *Traité des sensations*, *op. cit.*, p. 227.

<sup>61</sup> John W. Yolton, *Locke and the French Materialism*, Oxford, Oxford University Press, coll. «Clarendon Press», 1991.

<sup>62</sup> Selon Yolton, cette influence s'exerça dès la parution des extraits de l'*Essai* dans la *Bibliothèque universelle et historique* de Jean Leclerc (1688). Voir John Yolton, *op. cit.*, p. 1.

<sup>63</sup> John Locke, *op. cit.*, p. 400.



faculté «d'apercevoir et de penser». Pourtant, Locke n'affirme pas que la matière brute et inerte puisse penser par elle-même, mais bien que l'esprit humain est incapable de pénétrer les mystères des ouvrages divins sans le secours de la révélation. Dans une première version de sa lettre philosophique consacrée à «M. Locke», Voltaire procède toutefois à une lecture radicalement matérialiste du passage en question:

Je penserai que Dieu a donné des portions d'intelligence [à] des portions de matière organisées pour penser: je croirai que la matière a pensé à proportion de la finesse de ses sens, que ce sont eux qui sont les portes et la mesure de nos idées<sup>64</sup>.

Voltaire perce les prétendus secrets impénétrables de la création en soutenant que la matière est sensible et pensante. Diderot, à l'article «Locke» de l'*Encyclopédie*, avance pour sa part que «Locke *avait dit* dans son *Essai sur l'entendement humain* qu'il ne voyait *aucune impossibilité* à ce que la matière pensât. Des hommes pusillanimes s'effrayeront de cette assertion<sup>65</sup>». Semblables interprétations de Locke par Voltaire et Diderot permettent sans doute d'apprécier l'importance de l'empirisme pour la pensée matérialiste française, alors que celle-ci est représentée en majorité par des auteurs parfois qualifiés de «mineurs».

Deslandes est également un «disciple matérialiste de Locke». Pigmalion se demande en effet s'il est possible qu'une quelconque «déesse favorable» puisse donner «la vie & le mouvement» à sa chère statue:

Je souhaite ce que je n'espère point: je demande ce qu'il m'est impossible d'obtenir. Ce marbre sera toujours un objet charmant à

---

<sup>64</sup> Voltaire, *Lettre sur Locke*, version manuscrite, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms 2557. Cité par John Yolton, *op. cit.*, p. 52.

<sup>65</sup> Diderot, *Œuvres. Philosophie*, *op. cit.*, article «Locke», p. 474. Je souligne.

mes yeux; mais il y aura toujours un vuide infini entre son existence & la mienne. Qui peut communiquer la pensée & le sentiment à du marbre ? Mais qui me les a communiqué à moi-même ? Qu'étois-je dans le premier instant où j'ai commencé à penser et à sentir ? Que suis-je encore maintenant ? Je vis, je respire, je pense, j'ai des sentimens: n'en peut-il point arriver autant à cette statue (p. 29-30) ?

Il n'y a pas de distinction à établir entre Pigmalion et sa statue, car la matière forme à la fois le monde et l'ensemble des êtres possibles:

Ici, la matière est étendue, là elle pèse, plus loin elle se meut, plus loin encore elle pense. Ce ne sont peut-être là que différentes modifications qui concourent à former un tout parfait (p. 31).

Deslandes réunit l'*ego cogitans* à la *res extensa* afin de questionner la nature du substrat physiologique de l'*ego cogitans*. Ce substrat, qui s'apparente à la *res extensa*, est assez fidèlement représenté par le marbre inanimé d'une ronde-bosse:

[Pigmalion] épioit, pour ainsi dire, le moment favorable où sa Statue devoit cesser de l'être, où la matière étendue devoit passer à un état plus parfait ou du moins plus perfectionné, où elle devoit penser. Ce changement ne se fait point brusquement & par sauts: il se fait par degrés, par nuances, par des mouvemens insensibles (p. 33-34).

Cette idée d'une matière sensible qui advient progressivement à la pensée sert à montrer que l'homme, à sa naissance, n'est presque rien: «C'est ainsi qu'un enfant au berceau ressemble à quelque chose de brut, & de plus brut encore, de plus informe que du marbre» (p. 35-36). Semblable conception d'un moi pensant infailliblement déterminé par les différents états de la matière invite à reconsidérer l'essence de l'homme ainsi que les fondements de sa raison.

Quelle est l'essence de l'homme, c'est-à-dire son «idée abstraite<sup>66</sup>» ? Il faut d'emblée distinguer deux types d'essence: par essence nominale, entendons l'idée abstraite à laquelle correspond un nom et, par essence réelle, un corps d'une certaine forme doué de sentiment et de raison<sup>67</sup>. On peut définir l'homme selon son apparence ou selon son intellect, comme Platon et Aristote l'indiquent. Le disciple de Socrate définit l'homme tel «un animal sans plumes, avec de larges ongles». Selon Locke, cette définition est insuffisante. C'est pourquoi il accorde plutôt sa préférence à Aristote pour qui l'homme est un animal raisonnable. Pourtant, on ne peut reconnaître la raison dans chaque être singulier, soutient le philosophe anglais:

De sorte que si l'on me demande s'il est essentiel à moi ou à quelque autre être particulier & corporel d'avoir de la raison, je répondrai que non & que cela n'est pas non plus essentiel qu'il est essentiel à cette chose blanche sur quoi j'écris, qu'on y trace des mots dessus<sup>68</sup>.

La raison est uniquement propre à l'idée d'espèce, «supposé que la raison fasse partie de l'idée complexe qui est signifiée par le nom d'*Homme*<sup>69</sup>». On reconnaîtrait donc l'homme par une certaine forme corporelle et par la raison. Maintenant, si l'on accepte que cet être singulier soit un spécimen de l'espèce nommée homme, «la raison lui est essentielle, supposé que la raison fasse partie de l'idée complexe signifiée par le nom d'*Homme*<sup>70</sup>». Il est alors primordial de reconnaître le caractère arbitraire du lien entre l'essence nominale «homme» et sa réalité corporelle; entre sa forme

---

<sup>66</sup> John Locke, *op. cit.*, livre. 3, chap. IV, «Des Noms des substances», p. 353.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 355.

matérielle et ses facultés. On ne sait pas, somme toute, où se situe la ligne de démarcation entre notre conception de l'animal raisonnable et «autre chose» :

D'autres créatures de la même forme que moi peuvent être faites avec un plus grand ou un plus petit nombre de facultés que j'en ai [...] & d'autres créatures peuvent avoir de la raison & du sentiment dans une forme & dans un corps différent du mien<sup>71</sup>.

Ces réflexions de Locke ont des conséquences éthiques extrêmement importantes, car elles interrogent le droit à l'existence d'êtres dont l'apparence ne correspond pas à ce que signifie le mot «homme»<sup>72</sup>. En réfléchissant à l'arbitrarité du lien qui unit la forme corporelle à la raison, Locke critique notamment le meurtre de fœtus monstrueux qu'on croyait alors dénués d'âme et, par le fait même, d'intelligence<sup>73</sup>. Cette définition de l'homme risquée par Locke et accréditée plus tard par ses «disciples matérialistes français» vise à penser l'organisation de l'être humain comme le résultat d'un arrangement plus ou moins hasardeux de solides et de fluides qui échappe aux normes coercitives du juridique, du moral et du religieux. En considérant que l'enfant au berceau «ressemble à quelque chose de brut & de plus brut encore, de plus informe que du marbre», Deslandes fait fi du caractère prétendument immatériel de l'âme en

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>72</sup> Voir l'analyse effectuée par Paul de Man des tensions entre éthique et métaphore chez Locke dans «The Epistemology of Metaphor», *Critical Inquiry*, vol. V, n° 1, 1978, p. 13-30.

<sup>73</sup> Jean-Michel Vienne soutient par exemple: «Croire qu'il y a une nature humaine correspondant exactement à notre essence nominale d'homme, croire qu'il y a un correspondant à la définition morale et juridique d'homme, c'est engendrer tous les dogmatismes», dans *Expérience et raison. Les fondements de la morale selon Locke*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, coll. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 1991, p. 31.

comparant son fonctionnement aux opérations de la machine humaine<sup>74</sup>:

La machine se développe peu à peu, ses ressorts jouent les uns contre les autres, les fluides & les solides se combattent et résistent tour à tour, c'est une action et une réaction continuelle. Enfin, la machine décroît, s'use, se détraque, périt. L'Âme ressent les mêmes diminutions: elle n'étoit d'abord rien, elle devient quelque chose, elle se fortifie; elle retombe peu à peu dans un état d'anéantissement, elle s'anéantit enfin (p. 36-37).

L'«homme-machine», pour reprendre l'expression de La Mettrie, doute de la supériorité du spirituel sur le corporel, car l'âme et la raison dépendent avant tout d'agencements aléatoires de matière. C'est pourquoi Pigmalion ignore si sa statue pourrait être douée des mêmes facultés que lui:

*Ce marbre sera toujours un objet charmant à mes yeux; mais il y aura toujours un vuide infini entre son existence & la mienne. Qui peut communiquer la pensée & le sentiment à du marbre ? Mais qui me les a communiqué à moi-même ?* (p. 29-30)

Ces spéculations le mènent à douter de l'efficacité de sa raison au moment même où il tente de se convaincre qu'il n'a pas vu sa statue exécuter quelques mouvements:

*Mais quoi ! ma Raison ne voit rien à tout cela. Ma Raison ! Qu'est-ce que ma Raison, & que voit-elle ? Que m'a-t-elle appris depuis que je suis au monde ? Quelles ténèbres a-t-elle dissipées ? Qu'est-ce qu'un homme raisonnable ? Quel avantage a-t-il sur ceux qu'on suppose ne l'être point ?* (p. 34-35)

Comme on ignore les propriétés, voire les facultés de la matière, l'homme raisonnable peut être aussi bête que celui qu'il croit privé de bon sens, de la même façon qu'un bloc de marbre peut bien être doué de sensibilité,

---

<sup>74</sup> Concernant les rapports entre sensualisme et mécanisme, voir l'article de Marc André Bernier, «Mécanique des sensations et conception du mariage dans *Pigmalion, ou la statue animée*», dans *Sexualité, mariage et famille au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Québec, PUL, 1998, p. 147-158.

voire de raison. Enfin, la morale de ce matérialisme tient du scepticisme: l'exercice de la raison conduit au libre examen, certes, mais le libre examen exige d'abord un doute envers sa propre raison.

On a étudié dans ce premier chapitre l'influence de l'empirisme dans *Pigmalion, ou la statue animée*. L'éducation par les sens à laquelle est livrée Galathée permet de comprendre le rôle de l'expérience dans l'élaboration de préjugés moraux et religieux que certains considèrent comme autant de vérités innées. Cet empirisme permet par le fait même d'invalidier la représentation du premier homme et de la première femme, puisque l'«Adam d'aujourd'hui» n'a aucune connaissance antérieure à celle provenant de ses sens. De plus, l'idée d'un dieu créateur de l'homme est d'emblée délaissée, puisque l'on ignore en quoi consistent les propriétés de la matière. Pense-t-elle par elle-même ? Le corps humain est-il la seule forme sous laquelle la matière est susceptible «d'apercevoir et de penser» ? Les disciples matérialistes de Locke sont clairs à ce sujet: la matière étant sensible, elle peut penser et réfléchir sous une autre apparence que celle de l'homme. Cette idée est fondamentale dans une fiction comme *Pigmalion, ou la statue animée*, puisque le marbre est doué des mêmes facultés que l'humain: sensibilité, réflexion des sensations, découverte des signes artificiels, etc. Ainsi, l'empirisme est transformé en un matérialisme sensualiste qui s'exprime de façon particulièrement heureuse dans la nouvelle libertine.

Maintenant que nous connaissons l'importance de l'empirisme dans *Pigmalion, ou la statue animée*, on s'attardera à l'histoire du matérialisme

que propose Deslandes dans son *Histoire critique de la philosophie*. L'étude de ce texte capital permettra de mieux comprendre «la forte densité philosophique<sup>75</sup>» de *Pigmalion, ou la statue animée* et d'apprécier la figure sous laquelle Deslandes aime à la fois déceler et dissimuler un savoir matérialiste: l'allégorie.

---

<sup>75</sup> Anne Deneys-Tunney, *op. cit.*, p. 94.

**DEUXIÈME CHAPITRE**  
**DESLANDES ET LA TRADITION MATÉRIALISTE**



## Première partie

### Pour un parallèle entre la nature des Anciens et la matière des Modernes

Les savoirs à l'œuvre dans *Pigmalion, ou la statue animée* sont déterminés par la tradition philosophique à laquelle Deslandes puise ses sources. Son matérialisme est, en effet, indissociable d'une «histoire critique de la philosophie» selon laquelle il y aurait eu depuis toujours des philosophes matérialistes<sup>76</sup>. Depuis la naissance de la philosophie jusqu'à son développement chez les Scythes, les Indiens, les Phéniciens, les Grecs et les Romains, un fait demeure invariable pour Deslandes: les philosophes ont toujours considéré l'âme matérielle en plus de croire en une parfaite symbiose entre Dieu et la Nature. Comprendre en quoi ces thèses matérialistes s'opposent à la théologie chrétienne, tel est l'objet de ce chapitre.

L'animation de la matière est un concept pouvant servir à critiquer la création du monde telle que conçue par la religion chrétienne. Dans la préface de *Histoire critique de la philosophie*, Deslandes met en évidence l'incompatibilité entre l'idée d'une matière éternellement animée et la création *ex nihilo*. Certes, à la naissance du Christ, semble-t-il prétendre,

on ne pouvoit plus douter après cela ni de l'existence de Dieu, existence dont toutes les autres découlaient, ni de l'origine assez récente du Monde, ni de la *passivité* de la matière, ni de cette tache malheureuse & primitive qui a perdu l'homme & l'a avili sans ressource, ni de l'immortalité de l'âme, ni de la doctrine si consolante

---

<sup>76</sup> À l'article «Matérialisme» du *Dictionnaire européen des Lumières*, Heinz Thoma soutient que «c'est seulement à partir du milieu du siècle que certains auteurs affirment ouvertement que leur philosophie est un matérialisme. Dès 1737, Deslandes, dans son *Histoire critique de la philosophie*, avait amorcé ce renversement: recourant à ce concept sans le connoter négativement, il mettait en évidence, dans l'histoire de la philosophie, une tradition matérialiste», *op. cit.*, p. 669-673.

& si terrible en même tems de l'autre vie, &c<sup>77</sup>.

Cette ironique profession de foi est typique du libertin érudit qui, depuis Montaigne, dresse ça et là des «paratonnerres» afin de prévenir toute accusation d'impiété. En réalité, Deslandes s'attarde davantage aux philosophies qui nient la «passivité» de la matière. Ayant comme dessein de faire avant tout «l'Histoire même de l'Esprit humain<sup>78</sup>», l'auteur retrouve ce matérialisme dans d'innombrables «sectes philosophiques», qu'elles soient occidentales ou orientales.

L'antiquité des sociétés orientales représente un argument de poids pour l'historiographie attachée à combattre l'idée selon laquelle le monde aurait une «origine assez récente<sup>79</sup>». De plus, les religions de ces peuples auraient été infiniment plus empreintes de sagesse que le christianisme. Les anciens Chinois, par exemple, n'adoraient ni un dieu vengeur, ni de vulgaires statues. Leur philosophie, selon Deslandes,

ne reconnoît d'autre divinité que la Matière, ou plutôt la Nature: & sous ce nom, source de beaucoup d'erreurs & d'équivoques, elle entend je ne sçais quelle Ame invisible du Monde, [...] quelle force ou vertu surnaturelle qui produit, qui arrange, qui conserve les parties de l'univers<sup>80</sup>.

Attribuer une forme de panthéisme aux philosophies orientales est un des

---

<sup>77</sup> *Histoire critique de la philosophie*, Préface, p. xxxii; Deslandes souligne.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. iii.

<sup>79</sup> Bossuet est fidèle à la chronologie de la *Vulgate* lorsqu'il date l'âge du monde à 4004 années dans le *Discours sur l'histoire universelle*. Or un courant «révisionniste» s'affirme avec force chez les philosophes et les érudits des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Voir à ce sujet Chantal Grell, *L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, coll. «Questions», 1993.

<sup>80</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 1, p. 84.

lieux communs les plus rebattus aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>81</sup>. Ces interprétations rapides, voire même fallacieuses, tant chez les apologistes que chez les libertins, ramènent la question à une alternative: soit les orientaux reconnaissent un dieu créateur du monde comme l'enseigna Moïse, soit ils préfèrent croire en une intelligence répandue dans toute la nature. Or Deslandes associe la philosophie de ces fameuses «sectes» à l'âme du monde, un concept propre à la philosophie occidentale. C'est donc vers l'occident que l'on doit se tourner pour comprendre comment Deslandes conteste l'idée de création *ex nihilo*<sup>82</sup>.

Hormis les philosophes majeurs tels Aristote et Platon, plusieurs penseurs grecs ne semblent pas avoir été facilement accessibles à Deslandes. Il suffit d'observer les notes marginales de l'*Histoire critique*, pour s'apercevoir à quel point elles sont souvent constituées de renvois «indirects»<sup>83</sup>. Outre les doxographes célèbres tels Diogène Laërce, Sextus Empiricus<sup>84</sup> et Plutarque, deux références incontournables pour Deslandes sont Cicéron et Sénèque le Philosophe. Il est nécessaire de s'attarder au rôle joué par le stoïcisme dans la pensée de notre auteur, car une bonne part de son matérialisme en est imprégnée. La corrélation

---

81 Sur cette question, voir notamment Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Genève, Slatkine Reprints, [1954] 1979, p. 346-355.

82 Voir Jean Macary, *André-François Boureau-Deslandes. Citoyen et philosophe*, *op. cit.*, p. 232. L'auteur soutient avec justesse que c'est le recours aux philosophes antiques qui permet d'abandonner la création *ex nihilo*.

83 On peut par exemple accéder à des extraits de philosophes païens à travers les citations qu'en font les Pères de l'Église Clément d'Alexandrie, Tertullien, Augustin, Eusèbe de Césarée, etc.

84 Fabricius fit une édition en 1718 des textes de Sextus Empiricus et, en 1725, Huart traduisit en français les *Hypotyposes pyrrhoniennes*. J'emprunte ces informations à Miguel Benitez, «Le doute comme méthode: scepticisme et matérialisme dans la littérature clandestine», dans *La face cachée des Lumières*, *op. cit.*, p. 307.

entre âme du monde et nature que Deslandes retrouve chez la plupart des philosophes grecs semble provenir du stoïcisme latin. Cicéron, à l'origine de la première *translatio studiorum* d'importance en Occident, traduit en effet de nombreux auteurs grecs en adaptant leur pensée à la langue latine.

Pour Chrysippe, rapporte Cicéron, l'humanité n'est pas au sommet de la chaîne des êtres, car «l'homme ne saurait faire les choses célestes, ni aucune de celles dont la marche est réglée de toute éternité; l'être qui les a faites est donc supérieur à l'homme<sup>85</sup>». Parfait, infini, voire même raisonnable, le monde inclut l'homme dans sa perfection:

la sagacité des hommes nous force d'admettre en eux une intelligence subtile et même divine «D'où l'homme se l'est-il appropriée» ? comme dit Socrate dans l'ouvrage de Xénophon. Où l'avons-nous trouvée ? Où l'avons-nous prise ? [...] Le monde aura-t-il toutes les perfections hors [la raison], la plus précieuse de toutes<sup>86</sup> ?

Dieu ou le monde est une nature raisonnable, comme le soutient à son tour Sénèque à propos de Jupiter, «le gardien et le modérateur de l'univers»:

Vous voulez l'appeler le destin ? le nom sera bien choisi: c'est de lui dont tout dépend, il renferme en lui toutes les causes. Vous voulez le nommer la providence ? [...] c'est lui dont la sagesse pourvoit à tous les besoins du monde, en règle l'ordre, en dirige les mouvements. Aimez-vous mieux l'appeler nature ? Vous ne vous tromperez pas; car c'est lui qui a donné naissance à tout et c'est son souffle qui nous anime. Enfin, le désignez-vous sous le nom de monde ? ce ne sera

---

<sup>85</sup> Cicéron, *De la nature des dieux*, livre 2, chap. VI, Paris, Panckoucke, traduction de M. Andrieux, 1830, p. 158: «*Atqui res cœlestes, omnesque eæ, quarum est ordo sempiternus, ab homine confici non possunt. Est igitur id, quo illa conficiuntur, homine melius*».

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 161: «*Et tamen ex ipsa hominum solertia, esse aliquam mentem, et eam quidem acriorem et divinam, existimare debemus. 'Unde enim hanc homo arripuit ?' ut ait apud Xenophontem Socrates [...] An cetera mundus habebit omnia, hoc mundum quod plurimi est non habebit* »?

pas avec moins de justesse; car lui-même est tout ce que vous voyez [...] <sup>87</sup>.

Bien que sommaires, ces descriptions de la théologie stoïcienne permettront de mesurer à quel point l'*Histoire critique de la philosophie* lui est redevable.

Deslandes observe cette même force qui conserve les parties de l'univers décrite par Sénèque chez les Ioniens et les Éléates. La philosophie ionienne, indifféremment représentée par Héraclite, Émpédocle et les Académiciens, suppose le monde agité d'un mouvement si rapide que nos sens n'en peuvent saisir la moindre manifestation:

toutes les parties de l'Univers font continuellement effort pour rompre l'équilibre qui anéantiroit leurs forces, & par conséquent pour empêcher le repos, qui donneroit de la consistance, un air de réalité à toutes les espèces de vies particulières<sup>88</sup>.

Un monde dont les parties sont en perpétuel mouvement mène le philosophe à douter de la consistance du réel. Deslandes soutient que les Ioniens, alors confrontés à l'existence du faux, résolurent de ne pas concevoir l'univers comme une création de Dieu: «Tout ne concourt-il point à nous faire illusion, à nous séduire & nous tromper ? Si Dieu étoit auteur du Monde, il serait auteur de la fausseté<sup>89</sup>». Le message est on ne peut plus clair: si Dieu a créé le monde, il a également créé le faux, le

---

<sup>87</sup> Sénèque *Questions naturelles*, Livre 2, chap. XLV, Paris, Panckoucke, traduction par Ajason de Grandsagne, 1833, p.152: «*Vis illum fatum vocare ? non errabis: hic est, ex quo suspensa sunt omnia, ex quo sunt omnes causæ causarum. Vis illum providentiam dicere ? recte dices: est enim, cujus consilio huic mundo providetur, ut inconfusus eat, et actus suos explicet. Vis illum naturam vocare ? non peccabis: est enim, ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum ? non falleris: ipse enim est, totum quod vides [...]*».

<sup>88</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 2, p. 305.

<sup>89</sup> *Ibid.*, tome 2, p. 306.

mensonge, l'erreur, voire le mal... Alors que les Ioniens soutenaient que le monde est en équilibre grâce au mouvement dont il est agité, les philosophes éléates, quant à eux, s'attachaient

à prouver qu'il n'y a point de mouvement, que tout est immobile [...]. Et c'est cette immobilité que Xénophane, Parménide, Mélisius soutenoient avec la dernière obstination<sup>90</sup>.

Interprétant le «rien ne se fait de rien» en tenant compte de l'axiome «ce qui a toujours été est éternel et par conséquent infini», Deslandes décrit le monisme éléate en soutenant que «ce qui est infinie [sic] est unique, car deux infinis, surtout de même genre, impliquent une contradiction». En effet, rien ne peut créer, altérer ou détruire une substance qui couvre l'infini, car «ce qui est infini & immobile tout ensemble doit durer éternellement<sup>91</sup>». Pour Deslandes, cette suite de propositions conduisit les Éléates à reconnaître l'existence d'une seule substance dans l'univers, substance uniquement matérielle qu'ils considérèrent tel Dieu ou la Nature:

Appellez [cette substance] Dieu, continuoient-ils, vous aurez raison: Appelez-la Matière, vous aurez raison: dites qu'elle ne ressemble aux hommes ni par le corps ni par l'esprit, vous aurez encore raison. Qu'est-ce en effet que cette substance, sinon l'infinité de la Nature accompagnée d'entendement, sinon l'éternité elle-même [...] <sup>92</sup> ?

La conception que se fait Deslandes des écoles présocratiques serait redevable au stoïcisme latin pour qui la corrélation entre nature, dieu, monde et matière est déterminante. En plus de soutenir que Dieu est le Monde, Deslandes affirme que les stoïciens considéraient la substance

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 306. Deslandes cite comme sources, Aristote, *Physique*, livre 1 et Eusèbe, *Préparation évangélique*, livre 1.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 307, de même que pour les autres citations précédentes.

<sup>92</sup> *Id.* Ici, Deslandes renvoie au livre 2 du *De natura deorum* de Cicéron.

divine comme une étendue corporelle et pensante:

Zénon & ses disciples croyoient que la Nature est ce qui renferme le Monde, ce qui le défend, ce qui le conserve. Or Dieu & la Nature, disoient-ils, sont la même chose. Toutes les pensées des hommes ont pour cause & pour principe Dieu, en tant qu'il pense; comme tous les mouvemens des corps ont pour cause & pour principe Dieu, en tant qu'il pense; comme tous les mouvemens des corps ont pour cause & pour principe Dieu, en tant qu'il est étendu: n'ayant aucune contradiction que la pensée & l'étendue soient les attributs de la même substance. Cela posé, ils faisoient couler tous les Êtres de la même origine: & comme ces Êtres parsemés dans les différentes parties du Monde sont doués d'une infinité de perfections, ils concluoient que rien n'est plus parfait que le Monde même. [...] il suit de là que le Monde pense, qu'il a du sentiment, & que ce que la raison est à l'homme, Dieu ou la Nature l'est à la Matière<sup>93</sup>.

Cette interprétation résolument anti-cartésienne du stoïcisme nous permet de proposer une nouvelle lecture du matérialisme de Deslandes. Ce prétendu stoïcisme, en effet, a joui d'une grande popularité au tournant du Grand Siècle au moment où l'*Éthique* de Spinoza fit couler beaucoup d'encre.

Comme bon nombre d'auteurs des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, Deslandes identifie les monismes antiques à la maxime de Spinoza «*Deus sive natura*, Dieu, ou si vous préférez la nature», dont il résume ainsi la signification:

Spinoza soutient 1°. qu'une substance ne peut produire une autre substance: 2°. que rien ne peut être créé de rien, parce que seroit une contradiction manifeste que Dieu travaillât sur le néant, qu'il tirât l'être du non-être [...]. Or toutes ces qualitez ne conviennent qu'à Dieu: donc il n'y a d'autre substance dans l'Univers que Dieu seul<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 413-414.

<sup>94</sup> *Ibid.*, tome 1, p. 179.

On constate sans doute la similitude entre stoïcisme, éléatisme et spinozisme pour Deslandes: l'univers est fait d'une seule substance matérielle incréée. Paul Vernière a fait état de cette importante confusion en montrant comment, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, on a cru que

le spinozisme est un surgeon tardif des philosophies antiques et que l'*Éthique*, malgré son appareil philosophique, s'est construite 'sur les débris et sur les ruines' d'une pensée morte<sup>95</sup>.

De fait, cette interprétation du spinozisme provient en grande partie de l'article «Spinoza» du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle, où ce dernier résume les thèses prétendument semblables à celles de l'*Éthique*. Alors que Bayle fait l'inventaire des philosophies similaires à celle de Spinoza, voici ce qu'il avance à propos des stoïciens: «Le dogme de l'âme du monde, qui a été si commun parmi les anciens, et qui faisoit la partie principale du système des stoïques, est dans le fond celui de Spinoza<sup>96</sup>». Mais Bayle s'empresse de rejeter cette parenté entre le stoïcisme, qui admet une forme de providence, et le prétendu athéisme de Spinoza:

[...] les stoïciens n'ôtoient pas à Dieu la providence; ils réunissoient en lui la connoissance de toutes choses, au lieu que Spinoza ne lui attribue que des connoissances séparées et très-bornées<sup>97</sup>.

L'interprétation d'un Spinoza privant Dieu de sa toute-puissance créatrice est fondée. Le philosophe hollandais démontre effectivement, à la sixième proposition du premier livre de l'*Éthique*, l'absurdité d'un univers créé par

---

<sup>95</sup> Paul Vernière, *op. cit.*, p. 337. Vernière cite Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, Changuion, 1745, p. 29.

<sup>96</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, article «Spinoza», note «A», Genève, Slatkine Reprints, tome XIII, [1697] 1969, p. 423.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 423. Bayle renvoie à l'extrait déjà cité des *Quæstiones naturales* de Sénèque, livre 2, chap. XLV.



Dieu, car «une substance ne peut être produite par une autre substance<sup>98</sup>». La création *ex nihilo* est ainsi niée par les deux systèmes philosophiques auxquels Deslandes doit son matérialisme et, par le fait même, son athéisme.

Si la philosophie stoïcienne n'inspira pas Spinoza, à qui revient ce privilège ? Selon Bayle, l'«athée vertueux» aurait trouvé l'idée de son système en lisant Straton de Lampsaque, un ancien qui «faisoit [de la nature] un être inanimé, et [...] ne reconnoissoit autre Dieu que la nature<sup>99</sup>». Comme toujours, l'auteur du *Dictionnaire historique et critique* tient son information de seconde main, c'est-à-dire d'un passage du *De natura deorum*:

Le disciple de Théophraste, Straton, qui portait le surnom de physicien, ne mérite pas non plus notre attention. Toute la puissance divine réside, selon lui, dans la nature, qui renferme en elle les causes de la naissance, de l'augmentation, de la diminution; mais elle manquerait de sentiment et de figure<sup>100</sup>.

À l'instar de Bayle, Deslandes n'hésite pas à voir en Spinoza un adepte des philosophies anciennes. De même, il avance que

le trop fameux Spinoza dont j'ai déjà parlé, en écrivant à Henri Oldenbourg Secrétaire de la Société Royale de Londres, convient que c'est parmi les plus anciens philosophes qu'il a puisé son

---

<sup>98</sup> Spinoza, *Éthique*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», [1677] 1954, p. 23.

<sup>99</sup> Pierre Bayle, article «Spinoza», *op. cit.*, p. 422.

<sup>100</sup> Cicéron, *De natura deorum*, livre 1, chap. XIII, p. 39: «*Nec audiendus ejus (Theophrasti) auditor Strato is qui physicus appellatur, qui omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quæ causas gignendi, augendi, minuendi habebat, sed careat omni sensu ac figura*». La référence donnée par Bayle (1, LI) ne semble pas du tout correspondre au nombre de chapitres contenus dans le livre 1 du *De natura deorum*, qui en compte 44. Cette citation est plutôt tirée du chapitre XIII du livre 1.

système, qu'il n'y a qu'une seule Substance dans l'Univers<sup>101</sup>.

De plus, Deslandes s'inspire de Bayle lorsque vient le moment d'identifier les premiers philosophes athées, c'est-à-dire les précurseurs de Spinoza.

Dieu et la Nature sont identiques pour Straton de Lampsaque, car il

admit la Nature pour toute Divinité: & sans trop éclaircir ce que peut-être au fond que cette Nature, il la regardoit comme une force répandue par-tout, & essentielle à la matière; [...] comme une puissance qui sans se décomposer elle-même, a le secret merveilleux de varier les Etres à l'infini [...]. La plupart des Athées qui sont venus après Straton, éblouis par des discours dont le détail est séduisant, quoique frivole, ont embrassé son système [...]<sup>102</sup>.

Cette ressemblance entre les hypothèses de Bayle et celles de Deslandes n'est pas fortuite, car ce dernier, amateur d'ouvrages «critiques», pille plus qu'il ne cite l'érudit protestant.

À la lumière de ces remarques, on comprend sans doute mieux les fondements philosophiques des assertions de Deslandes lorsqu'il affirme, dans *Pigmalion, ou la statue animée*, que Dieu ou la Nature forment un seul et même être constitué d'une infinité de modifications<sup>103</sup> :

*Nous ne sommes, dit-il, que la moindre partie de ce qui existe, & les bornes de ce Salon ne sont point les bornes de l'Univers. Il y a des Etres sans nombre, qui existent tous à leur maniere, qui vivent & qui meurent tour à tour; mais tous ces êtres n'en composent qu'un seul, qui est le Tout, qu'on appelle Dieu, la Nature & l'Univers. Tous les êtres particuliers tiennent à ce premier Etre, & participent plus ou moins à la*

<sup>101</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 1, p. 253. Vernière fait allusion à cette interprétation que Deslandes fait de la lettre 6, dans laquelle «Spinoza déclare seulement ne pas établir entre Dieu et la nature la séparation que les auteurs à [sa] connaissance ont établie», dans Vernière, *op. cit.*, p. 337, n. 3.

<sup>102</sup> *Ibid.*, tome 2, p. 296-297.

<sup>103</sup> Jean Macary a décrit de façon inaugurale cette philosophie qu'il nomme «naturalisme matérialiste», mais il n'a pas vu l'indéniable apport du stoïcisme à ce naturalisme. Voir Jean Macary, *op. cit.*, chap. V, p. 199; «Une philosophie des Lumières: le 'naturalisme matérialiste'».

*Vie universelle* (p. 43-44).

En soutenant que Dieu, la Nature et l'Univers sont une seule et même substance, Deslandes récuse le dualisme cartésien selon lequel la substance pensante est distincte et indépendante de l'étendue. Les potentialités infinies de cette substance font en sorte que la matière connaît différents états dont l'arrangement ne se fixera jamais, comme le rappelle le personnage de Pigmalion:

*Vous étiez Statue il n'y a que peu d'instans, & vous pensez maintenant. J'ignore, comme vous, de quelle maniere s'est fait ce changement. Il y a apparence que le Tout, que le vrai Être doit contenir toutes les modifications possibles; & par conséquent il ne doit pas moins penser qu'être étendu, moins raisonner que se mouvoir, moins avoir des sentimens qu'être figuré, &c. Qui dit tout ne fait aucune exception* (p. 44-45).

À la lecture de ces passages, il semble que la «forte densité philosophique<sup>104</sup>» de *Pigmalion, ou la statue animée* soit déterminée par une histoire du matérialisme dont le caractère «critique» se redéploie dans la nouvelle clandestine.

En distinguant du spinozisme chez certains philosophes de l'Antiquité, Deslandes pratique une forme d'interprétation indissociable d'une figure connue sous le nom de «parallèle<sup>105</sup>». Le parallèle oratoire entre les Anciens et les Modernes attribue les caractéristiques d'un homme, d'un événement ou d'une pensée de jadis à des contemporains<sup>106</sup>. De même,

---

<sup>104</sup> Anne Deneys-Tunney, *op. cit.*, p. 94.

<sup>105</sup> Jean Macary a bien montré que les «Anciens représentent et présentent l'opinion du moderne Deslandes», mais il n'a pas vu en quoi pareille interprétation de l'histoire des idées relève du parallèle oratoire. Voir Macary, *op. cit.*, p. 222.

<sup>106</sup> Voir l'article de Marc André Bernier «Quand le présent prend la figure des Anciens: pratique du parallèle oratoire et conception 'figurative' du temps», dans *Le temps et ses représentations au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, sous presse.

les critères esthétiques, tant en littérature qu'en peinture, sont, on le sait, déterminés par l'imitation d'un modèle ancien: scène historique légendaire, personnage mythologique, etc. Puisque les beaux-arts sont à l'âge classique réglés par ce principe, il va sans dire que de nombreux commentateurs crurent bon de décider qui, d'entre les Anciens et les Modernes, remporte la palme du bon goût. Au tournant du XVII<sup>e</sup> siècle eut lieu une célèbre querelle dont l'enjeu consistait à savoir si les Modernes ont davantage fait preuve d'esprit, de sagesse et de science que les Anciens. L'opinion de Deslandes à ce sujet est ambivalente. Il ne croit pas que les Anciens soient supérieurs aux Modernes, quoiqu'en même temps ces derniers doivent reconnaître leurs dettes envers les illustres prédécesseurs:

Nos Ancêtres, dit-il, avoient à peu près le même fond de génie & les mêmes talens que nous avons aujourd'hui. La Nature, également libérale, ne partage pas un siècle aux dépens des autres<sup>107</sup>.

En ce sens, il fait sienne la position philosophique adoptée par Fontenelle dans sa *Digression sur les Anciens et les Modernes*:

La nature, dit Fontenelle, a entre les mains une certaine pâte qui est toujours la même, qu'elle tourne & retourne sans cesse de mille façons, & dont elle forme les Hommes, les Animaux, les Plantes, & certainement, elle n'a point formé Platon, Demosthène, ni Homère d'une argile plus fine et mieux préparée que nos Philosophes, nos Orateurs & nos Poètes d'aujourd'hui. [...] Les siècles ne mettent aucune différence naturelle entre les hommes<sup>108</sup>.

Or, ce parallèle oratoire entre les Anciens et les Modernes est fondé sur une métaphore matérialiste: hommes, bêtes et plantes sont tous faits d'une

---

<sup>107</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 3, p. 86.

<sup>108</sup> Fontenelle, *Digression sur les Anciens et les Modernes*, Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, tome 3, [1688] 1754, p. 125.

seule et même «pâte». Cela cautionne l'hypothèse selon laquelle un Moderne comme Spinoza aurait trouvé les origines de son système chez les Anciens en plus de montrer la pérennité du matérialisme. Mais l'emploi du parallèle dans le discours historique ne relève pas la spécificité des courants philosophiques, puisque la philosophie moderne se trouve alors façonnée par l'*imitatio* d'un modèle antique. Suivant cette logique, Deslandes interprète indifféremment les présocratiques et Spinoza en ayant recours à une *imitatio* de la théologie stoïcienne<sup>109</sup>. Les parallèles entres Anciens et Modernes forment donc une topique incontournable de l'*Histoire critique de la philosophie*, voire du matérialisme de Deslandes. À titre d'exemple, voyons maintenant quelles affinités la métempsychose pythagoricienne et l'hindouisme entretiennent avec la métaphysique cartésienne.

Dans le chapitre précédent, il fut question des critiques de l'immatérialité de l'âme présentes dans *Pigmalion, ou la statue animée*. Souvenons-nous du moment où Galathée presse son créateur de lui expliquer les mystérieuses origines de la vie:

*Vit-on toujours, & ce qui a vie une fois cesse-t-il de l'avoir ? A proprement parler, répondit Pigmalion, tout vit, & ce qui paroît cesser de vivre, revit d'une autre maniere* (p. 45).

Ce passage peut sembler quelque peu énigmatique, voire ésotérique, mais il faut se rappeler ici que Deslandes consacre quelques pages de son œuvre «critique» à la métempsychose pythagoricienne où il cède même la parole au savant grec:

---

<sup>109</sup> La philosophie de l'histoire d'Hegel marque, à cet égard, la fin de la représentation de l'histoire où la subjectivité de l'interprète n'est pas tenue en considération. Voir, en particulier, la *Raison dans l'Histoire*.

Cette vie, disoit-il, est la punition d'une vie antérieure. L'ame de l'homme, par ses dérèglements, & par ses désirs immoderés, s'est séparée de l'ame du monde à qui elle étoit unie de sa nature [...] <sup>110</sup>.

L'âme individuelle, modification de l'âme du monde, poursuit un cycle éternel. Or le périple de l'âme est celui de la matière. Puisque l'être humain n'est qu'une des infinies modifications du Tout, Deslandes donne un sens matérialiste à cette métempsychose. C'est pourquoi, dans la nouvelle clandestine, Pigmalion affirme:

*pour nous autres qui pensons, vivre c'est se ressouvenir, c'est pouvoir joindre ensemble quelques idées qui se suivent les unes les autres [...]. Quand le fil de ces idées est rompu, cela s'appelle mourir. Mais on revit d'une autre manière, & alors on recommence une nouvelle suite d'idées qui n'ont aucun rapport avec les premières (p. 46-47).*

La mort biologique est impensable si l'on considère que la matière est éternelle et virtuellement douée de la faculté de penser. Semblable contestation du dualisme cartésien se retrouverait même chez les Indiens, des millénaires avant celles des Gassendi, des Locke, des Voltaire, etc.

Pour le Descartes des *Méditations métaphysiques*, en revanche, l'âme est immatérielle et immortelle. Le corps, constituante de la substance étendue, est inutile à la perception du monde et de soi-même:

Je ne suis point, dit-il, cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain: Je ne suis point un air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres, je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et imaginer [...]. Or je sais déjà certainement que je suis, et que tout ensemble il se peut faire que toutes ces images-là, et généralement toutes les choses que l'on rapporte à la nature du corps, ne soient que des songes et des chimères <sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 1, p. 35.

<sup>111</sup> René Descartes, «Seconde méditation», *op. cit.*, p. 28.

C'est le moi pensant qui doute de l'existence des corps. Descartes est à sa table de travail, devant un morceau de cire. Cette cire est un corps étendu solide qui possède une certaine forme et exhale encore une odeur de fleur. Descartes approche ce morceau de la flamme d'une chandelle, il devient liquide et perd les propriétés qui le caractérisaient: «Ce que j'ai remarqué ici de la cire, poursuit-il, se peut appliquer à toutes les autres choses qui me sont extérieures, *et qui se rencontrent hors de moi*<sup>112</sup>». Bref, seul l'*ego cogitans* ne peut subir les altérations de la cire, car l'âme n'est point un corps. Or Deslandes pastiche et inverse le sens de cette célèbre méditation lorsqu'il décrit la métempsycose chez les «Indiens, les Perses & en général tous les Orientaux»:

Ils soutenoient que sans rien perdre de son essence, l'âme traverse différens corps, & qu'ils la comparoient à un morceau de cire, qui est toujours le même, quoiqu'on lui fasse prendre des figures contraires, tout cela étoit fondé sur la supposition suivante: que dans l'idée de l'ame se trouve renfermée l'idée d'un corps, quel qu'il soit; & que comme ce sont deux substances incomplètes, l'une n'a de force & de réalité qu'autant qu'elle est unie à l'autre. Cette supposition que tous les Matérialistes recevoient sans peine, étoit bien éloignée des sentimens de Pythagore [...] <sup>113</sup>.

Et des sentiments de Descartes, assurément. La cire, *res extensa*, est tout sauf *ego cogitans*. Or Deslandes abolit la distinction entre le corps et l'âme pour mieux unir, à l'instar du dogme oriental «des deux principes», les attributs d'un seul et même tout: l'âme et la matière.

Nous avons examiné comment Deslandes subvertit la pensée de Descartes. Maintenant, il importe de chercher parmi les théologiens qui

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>113</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 2, p. 64-65.



professèrent le cartésianisme, celui contre lequel Deslandes argumente avec le plus d'esprit. Et cet honneur revient à Nicolas Malebranche. Le célèbre oratorien fut d'ailleurs le maître du libertin, comme l'atteste Deslandes lui-même dans «Mon cabinet» :

Le Pere Mallebranche avoit fait tous ses efforts pour m'attirer à l'Oratoire. Mais des considérations de famille, jointes à un voyage indispensable que je devois faire dans les païs étrangers, m'empêcherent alors de prendre ce parti<sup>114</sup>.

De même, dans certaines éditions des *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, Deslandes risque quelques vers à propos de Malebranche :

Pour moi, qui dès ma tendre enfance/ Ai sù, libre en mes sentimens/  
Me parer des faux jugemens/ Conduit par un Guide fidelle/ Mon  
premier Maître & mon modèle/ J'ai voulu *de la Vérité*/ Suivre la  
Douce autorité./ Hardi, j'ai pensé par moi-même./ J'ai lû, *j'ai cherché*,  
j'ai douté/ Cinq ans de métier j'ai médité<sup>115</sup>.

Toutefois, le libre penseur ne partage pas les opinions philosophiques du théologien. Ouvrons, par exemple, *De la recherche de la Vérité* à la section intitulée «De l'essence de la matière», et comparons ce texte avec la lettre dédicatoire «À Madame la comtesse de G.», l'*incipit* de *Pigmalion, ou la statue animée*. On note que Deslandes y reprend non seulement quelques termes du passage de Malebranche, mais surtout qu'il inverse complètement l'idée malebranchienne «d'essence de la matière». Deslandes pose une première question à son interlocutrice : «*Mais MADAME, [...] qu'est-ce que la matière ? En quoi consiste son essence ?*

---

<sup>114</sup> «Mon cabinet» se trouve dans la troisième édition de l'*Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, 1756, vol. IV, p. 192-193. Cité par Jean Macary, *op. cit.*, p. 11.

<sup>115</sup> «À monsieur B\*\*\*», dans *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, Rochefort, 1714, p. 200-201. Cité et souligné par Macary, p. 13.



*Avouons-le de bonne foi: nous n'en sçavons rien*» (p. iv). Nos sens ne nous permettent ni d'appréhender l'ensemble du réel, ni de connaître toutes les propriétés de la matière, car «[...]un voile obscur couvre nos yeux, & les couvrira selon les apparences long-tems» (p. iv). Voilà un doute envers les qualités de l'étendue qu'un cartésien tel Malebranche ne saurait partager, cela va de soi:

*Les philosophes tombent assez d'accord qu'on doit regarder comme l'essence d'une chose, ce que l'on reconnaît de premier dans cette chose, ce qui en est inséparable, et d'où dépendent toutes les propriétés qui lui conviennent. De sorte que pour découvrir en quoi consiste l'essence de la matière, il faut regarder toutes les propriétés qui lui conviennent, ou qui sont renfermées dans l'idée qu'on en a: comme la dureté, la mollesse, la fluidité, le mouvement, le repos, la figure, la divisibilité, l'impénétrabilité, et l'étendue, et considérer d'abord lequel de tous ces attributs en est inséparable*<sup>116</sup>.

L'étendue constitue donc l'essence de la matière, et trois attributs en sont inséparables: la figurabilité, la divisibilité et l'impénétrabilité. Or Deslandes reprend ce passage en contredisant Malebranche sur ce point alors qu'il fait un bref inventaire *de ce qui n'est pas* essentiel à la matière:

*Déjà quelques Philosophes tombent d'accord que l'impénétrabilité, que la pesanteur ou la tendance vers un centre, ne sont point essentielles à la Matière: témoin: le Feu et peut-être l'Air* (p. v).

Puisque l'air et le feu sont des matières subtiles infigurables et pénétrables, l'essence de la matière ne réside pas dans une étendue que Malebranche juge impénétrable et figurable. Cette idée extravagante est à coup sûr professée par un esprit fort ayant des raisons «d'obscurcir» l'idée de matière en

soutenant des sentiments contraires [au cartésianisme] par des

---

<sup>116</sup> Malebranche, *De la recherche de la vérité*, livre 3, dans *Œuvres de Malebranche*, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», édition établie par Geneviève Rodis-Lewis, tome 1, 1997, p. 356-357. Je souligne.

principes de théologie. Sans doute l'étendue n'est point l'essence de la matière, affirme Malebranche, si cela est contraire à la foi, on y souscrit <sup>117</sup>.

De fait, les rapports entre foi et étendue sont fondamentaux pour le théologien.

Comme celle d'Augustin et de Descartes, la théorie de la connaissance malebranchienne est dualiste: le corps ne contribue point à la perception du monde. L'esprit possède deux facultés, à savoir l'entendement et la volonté. Malebranche admet toutefois l'existence de deux étendues: l'une intelligible et l'autre matérielle. L'étendue intelligible est une substance «éternelle, immense, nécessaire», un archétype des corps matériels qu'on observe en Dieu:

les idées des corps, soutient-il, sont en Dieu, car Dieu n'a pu créer les choses sans les connaître [...] et ainsi toutes les créatures, même les plus matérielles et les plus terrestres sont en Dieu<sup>118</sup>.

La seconde conception de l'étendue relève, pour sa part, d'une stricte obédience cartésienne. Mais malheureusement pour le théologien, on compara son dualisme au spinozisme. Spinoza, dans les propositions 1 et 2 du second livre de l'*Éthique*, voit deux substances en Dieu, la pensée et l'étendue: «1. La pensée est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est une chose pensante»; «2. L'étendue est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est une chose étendue<sup>119</sup>». Prévenant toute accusation de spinozisme, Malebranche soutient que l'existence de ces deux étendues

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>118</sup> *Recherche de la vérité*, livre 3, chap. V. Cité par Henri Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», [1926] 1948, p. 357.

<sup>119</sup> Spinoza, *op. cit.*, p. 75.

ne doit pas induire en erreur: «Il n'y a point de substance plus imparfaite, plus éloignée de la divinité, que la matière, fût-elle infinie<sup>120</sup>». Bien que le théologien dissociât ses spéculations de celles de Spinoza, les contemporains furent frappés par la similitude entre le dieu malebranchien «toujours un, et toujours infini, parfaitement simple, et composé, pour ainsi dire, de toutes les réalités, ou de toutes les perfections<sup>121</sup>» et celui de Spinoza. Il en va de même pour Deslandes, qui aime feindre la suspicion face aux philosophies apparentées au spinozisme:

Le Père Mallebranche [...] a surtout démontré que Dieu seul contient généralement toutes les perfections des Etres créés. Mais qu'on me permette ici une réflexion. Cette essence de Dieu diversement modifiée, & qui me représente tous les Etres possibles, me paroît un système très-suspect<sup>122</sup>.

De ce point de vue, l'entendement, part immatérielle de l'homme, serait une modification de l'étendue intelligible. Mais puisque toute étendue est infiniment modifiée, il se pourrait qu'il n'existe en réalité qu'une seule substance, pensante et matérielle:

Chaque idée a je ne sai quoi d'absolu, de distinct, d'indépendant de mon Entendement: chacune de ces idées est l'essence même de Dieu ainsi modifiée: donc toutes les idées composent toute la Divinité: donc *elle est répandue par-tout*, & subsiste dans tous les Entendemens<sup>123</sup>.

En bon matérialiste, Deslandes ne croit pas que l'entendement relève d'une substance immatérielle. Il assimile l'étendue intelligible à la matière, ce qu'aucun théologien orthodoxe ne soutiendrait. Mais peu importe,

---

<sup>120</sup> Malebranche, «Entretiens sur la métaphysique et la religion», dans *Conversations chrétiennes*, Paris, Folio, coll. «Essais», [1711] 1994, p. 365.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>122</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 2, p. 312.

<sup>123</sup> *Ibid.*, tome 2, p. 312-313. Je souligne.

prévient le libertin:

*Le gros des Théologiens & Philosophes se récriera contre cette décision, toute modeste qu'elle est; mais laissons-les s'occuper de vaines Chimères, laissons-les prendre leurs Syllogismes pour des Oracles, & leurs idées superstitieuses [sic] pour la Religion* (p. vi-vij).

Deslandes subvertit donc le malebranchisme de deux façons: il l'associe au spinozisme dans l'*Histoire critique* et il inverse la définition cartésienne de la matière dans *Pigmalion, ou la statue animée*. De la même façon qu'il a contredit la théorie augustinienne de la connaissance dans la nouvelle clandestine, notre libre penseur conteste la philosophie d'un théologien moderne qui se serait sans doute récrié devant un matérialisme aussi radical.

Telles sont les premières contestations faites par Deslandes de la théologie dans l'*Histoire critique de la philosophie*. Mais sa volonté de mettre en lumière les erreurs du christianisme semble l'avoir incité à remonter au rôle tenu par les principaux instigateurs d'une métaphysique chrétienne: les Pères de l'Église. Nous verrons maintenant pourquoi il s'attarde à l'Église primitive et comment il détourne de leur sens premier certains textes fondateurs du christianisme.

## Deuxième partie

### Matérialisme et patristique

Au début de ce chapitre, il fut question des fausses certitudes révélées aux humains à la naissance du Christ et parmi lesquelles Deslandes mentionne la passivité de la matière. La création *ex nihilo* exige que la création de la matière et sa mise en ordre proviennent d'une intervention divine. Ce principe permet une interprétation métaphysique de la création du monde telle que racontée dans l'*Ancien Testament* :

L'Histoire de la Création du Monde est la base de la Loi de Moïse, & en même tems le sceau de sa mission. On regardoit comme des Hérétiques, comme des gens indignes de vivre dans le sein d'Israël, tous ceux qui se portoient à dire que la *Matière est de niveau avec l'Etre souverain, & qu'elle ne tient point de lui son existence*<sup>124</sup>.

Quoique Deslandes semble accepter ici la création *ex nihilo*, on verra qu'il ne souscrit à ce déisme qu'afin de mieux dissimuler son matérialisme. Selon lui, l'idée même de création *ex nihilo* provient en partie d'un subterfuge orchestré par les Pères de l'Église, qui introduisirent une philosophie païenne dans la théologie chrétienne:

Mais l'Église s'étant accrüe d'une foule innombrable de Payens, les Philosophes mêmes les plus sublimes se faisant gloire d'y entrer, alors il fut nécessaire de donner plus de jour à la Religion, & de la relever par des preuves brillantes, & sur-tout par celles que la Philosophie pouvoit fournir. On tâcha donc de remonter à ses premiers principes. On en tira tous les secours qu'il sembloit permis à la Révélation d'en tirer: mais peut-être cela fut-il poussé trop loin, non-seulement de la part des Hérétiques qui vouloient ruiner le dogme de la foi & substituer à sa place leurs visions chimériques, mais encore de la part des Pères de l'Église, qui pour ne point perdre les connoissances qu'ils avoient acquises, les introduisirent dans le Christianisme, & se glorifièrent de les y introduire avec plus d'éclat

---

<sup>124</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 1, p. 177. Je souligne.

souvent que de prudence<sup>125</sup>.

Or les Pères durent choisir entre les deux grands philosophes de l'Antiquité, Platon et Aristote. Comme on sait, c'est le «divin» Platon qui fut alors préféré, principalement par ce qu'il élevait

sa philosophie au-dessus du sensible, au-dessus de toutes les formes qui naissent & qui meurent, qui n'ont qu'un être de passage: il vouloit qu'elle contemplât l'intelligible, qu'elle remontât à la source immuable des choses & à la beauté qui est toujours semblable à elle-même. D'ailleurs Platon enseignoit une Morale très-pure & très-utile au bonheur des hommes: il avoit convaincu ses disciples que, pour atteindre à la vérité, il falloit renoncer aux charmes d'une vie voluptueuse & rejeter toutes les fausses images que l'âme reçoit des corps<sup>126</sup>.

Aristote fut délaissé en raison de sa dialectique, puisque certains païens tirèrent parti des arguments qu'elle fournissait afin de discréditer le christianisme. À la suite de ces remarques préliminaires, Deslandes montre comment, pour les Pères, la création *ex nihilo* racontée dans la *Genèse* reprend certaines thèses du *Timée* de Platon<sup>127</sup>.

C'est dans ce texte que Platon introduit l'idée d'un ouvrier ayant façonné l'univers: le Démiurge. Le philosophe y reprend sa théorie des Idées intelligibles décrite dans le livre X de la *République* où il distingue l'ouvrier qui fabrique un objet selon un modèle intelligible de celui qui se contente d'imiter les objets qu'il perçoit par ses sens. Le mythe du démiurge, c'est le récit de la formation du monde sensible, réplique de l'Intelligible, du Beau, de l'Idée éternelle et immuable: «Car ce monde est la plus belle des

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, tome 3, p. 144.

<sup>126</sup> *Ibid.*, tome 3, p. 145-146.

<sup>127</sup> Sur cette question, voir Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1961, p. 91: «Les Pères croiront souvent trouver dans le *Timée* une doctrine de la création identique à celle qu'ils lisaient dans les livres de Moïse».

choses qui sont nées et l'ouvrier est la plus parfaite des causes<sup>128</sup>».

L'action démiurgique ne crée cependant pas la matière; celle-ci existe déjà sous une forme imparfaite, soutient Platon:

Le Dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes: il a exclu, autant qu'il était en son pouvoir, toute imperfection, et ainsi, toute cette masse visible, il l'a prise, dépourvue de tout repos, changeant sans mesure et sans ordre et il l'a amenée du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre<sup>129</sup>.

Le mythe du Chaos débrouillé par le Logos afin de former le Cosmos est un lieu commun de la pensée religieuse grecque. Deslandes demeure fidèle à cette cosmogonie primitive que Platon fait sienne alors qu'il résume la formation de l'univers supposément accréditée par les Pères de l'Église:

Selon Timée de Locres, Dieu voyant une grande quantité de matière qui se remuoit, & qui prenoit toute sorte de formes & d'arrangemens, résolut de la renfermer dans de certaines bornes, & de lui donner une figure régulière. Pour cet effet, il consulta sa Raison, & forma le plan, l'idée du Monde intellectuel. Sur ce plan, sur cette idée qui rassembloit toutes les perfections possibles, Dieu arrangea la Matière & ne lui donna d'autres bornes que l'infini. Que de beautés, que de merveilles ne devoit point contenir un pareil ouvrage! C'est le fils unique de Dieu, c'est son Fils engendré, c'est l'objet de ses complaisances & l'abrégé de ses perfections; c'est la Raison, l'Âme du Père [...]. En suivant cette doctrine, Platon appelle le monde l'Image visible du Dieu invisible; celui qui participe à ce qui est mortel & immortel [...]<sup>130</sup>.

Outre cette action démiurgique, un autre apport de la théologie platonicienne à la littérature patristique s'observe dans la permanence des

---

<sup>128</sup> Platon, *Timée*, 29a, *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Universités de France», texte établi et traduit par Albert Rivaud, 1963, p. 141.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>130</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 3, p. 155-156.



trois hypostases qui forment le divin<sup>131</sup>. Deslandes nomme cette tripartition «le Ternaire de Platon» en désignant chaque partie de cette trinité à l'aide d'épithètes qu'il tire autant du néoplatonisme que de la littérature patristique:

1. Le Dieu suprême, ou l'Un, le Premier, le Roi de Tout, le Père de l'Intelligence & de l'âme, ce qui est au-delà de l'être, ce qui est avant tout: 2. le Dieu-Verbe ou le Dieu Ministre, le Fils du Roi, qu'il faut considérer de deux manières, en tant qu'il est appelé l'Intelligence ou le Monde intelligible, ou le Monde créé: 3. L'Esprit, ou cette Ame de l'univers, toujours vive & toujours agissante [...] l'énergie par laquelle Dieu gouverne le Monde<sup>132</sup>.

La seconde hypostase signifie tantôt le Verbe, tantôt le Monde, tantôt le Christ. Hormis le sens usuel du terme λογος, c'est-à-dire «traité», «récit», et «discours», notre philosophe soutient que, pour Platon, ce mot désigne «Esprit», «Entendement» et «Intelligence»:

Or Platon s'est cru en droit d'appeler le monde visible λογος, parce que le Monde est la manifestation de l'idée, ou de l'intelligence de Dieu. [...] Ainsi toute manifestation de Dieu peut être appelée son Verbe, dans le style de Platon: & le Verbe se dit non-seulement de celui que Dieu a chargé de ses ordres, qui les fait exécuter; mais encore de l'ouvrage formé sur ces mêmes ordres, parce qu'on y voit comme une partie de l'éclat de Dieu, son image & son empreinte<sup>133</sup>.

Le monde, cette «image visible du Dieu invisible», serait ainsi une hypostase de l'Un qu'une interprétation christologique considère volontiers

---

<sup>131</sup> Voir Joseph Moreau, *L'âme du Monde de Platon aux stoïciens*, Hildesheim / New York, Georg Olms, 1971, p. 39. L'auteur décrit ainsi cette trinité platonicienne: «Nous découvrons ainsi dans le Vivant absolu, comme une sorte de trinité, trois aspects du Divin: d'abord l'Intelligible, ou le Verbe, c'est-à-dire l'absolu se révélant en nous [...]; puis l'Intelligence, la Cause ou le Père, que nous atteignons par l'argumentation ontologique; enfin, [...] la Volonté, l'Âme ou la Bonté de Dieu».

<sup>132</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 2, p. 238. Deslandes renvoie en effet aux *Énéades* de Plotin, livre dans lequel l'auteur expose cette tripartition du monde intelligible.

<sup>133</sup> *Ibid.*, tome 2, p. 240-241.



comme le Christ, «celui que Dieu a chargé de ses ordres» :

Il n'y a véritablement qu'un seul Dieu, mais le Monde étant son ouvrage, a pu être justement appelé son fils, son Verbe très-éclatant, celui qui a poussé hors de son sein, &c. Or ce fils de Dieu est tantôt appelé son égal, son contemporain; tantôt son sujet, l'image de sa puissance [...]<sup>134</sup>.

Ces idées sont fidèles à la pensée patristique. Les Pères ont effectivement considéré le Christ comme une hypostase de la «sainte triade» :

N'est-ce point dans les mêmes termes [que ceux employés par Platon], ou du moins dans des termes équivalents, que Saint-Justin, que Tatien, que Théophile d'Antioche, que Clément d'Alexandrie, que Tertullien, qu'Origène, qu'Arnobé, que Lactance ont parlé de Jésus-Christ ? Ils croyaient par-là gagner plus facilement les Platoniciens, & accroître à leurs yeux la gloire du Messie<sup>135</sup>.

Gardons-nous pourtant de croire que Deslandes souscrit bel et bien à la trinité des Pères de l'Église. Il faut plutôt se représenter notre auteur tel l'interlocuteur d'Origène, Celse, qui ironise à propos de sources païennes de cette trinité<sup>136</sup>. Après avoir montré comment le Démonstrateur n'est pas une cause matérielle et qu'une de ses hypostases (le Monde ou le Christ) lui est à la fois distincte et consubstantielle, Deslandes fait volte-face et se livre à une interprétation on ne peut plus libertine de la patristique.

Les Pères de l'Église ne recopient pas réellement le mythe démiurgique de Platon. Au contraire, ils soutiennent avec pugnacité que pareille conception de l'univers porte atteinte à la perfection de leur Dieu. En effet,

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, tome 3, p. 239- 240.

<sup>135</sup> *Ibid.*, tome 3, p. 156; Justin, *Dialogue avec Tryphon*, première et deuxième *Apologies*; Tatien, *Discours aux grecs*; Théophile d'Antioche, *À Autolycus*; Tertullien, *Contre Hermogène*, etc.

<sup>136</sup> «Je vais signaler, dit-il, d'où leur est venue cette idée de l'appeler Fils de Dieu. Comme ce monde tient son existence de Dieu, les Anciens l'ont nommé enfant de Dieu ou demi-dieu»; dans Origène, *Contre Celse*, VI, 47, Paris, Éditions du cerf, coll. «Sources chrétiennes», traduction de Marcel Borret, tome 3, 1976, p. 297.

Platon considère que la matière formant le monde est co-éternelle au démiurge, un postulat d'emblée contesté par la métaphysique chrétienne. Pour les Pères de l'Église, la matière est une création de Dieu. Pourtant, Deslandes consacre une partie de l'*Histoire critique* aux «Diverses erreurs où sont tombez les premiers Pères de l'Église»,

comme l'éternité de la Matière, ou comme l'explique Saint Irénée, son émanation de la propre substance de Dieu; la préexistence des âmes, & leur infusion dans les corps, &c<sup>137</sup>.

Certains auraient soutenu que «la Matière est éternelle [... et ....] qu'il n'y a qu'une seule substance dans l'Univers & que cette substance est la Matière<sup>138</sup>». C'est évidemment tout ce qu'il y a de plus faux et voilà comment Deslandes attribue aux Pères son propre matérialisme ! Dissocier Dieu de la matière est une des premières exigences de la patristique. Dieu est incréé et éternel, alors que la matière est créée et corruptible. Pourtant, selon monsieur D\*\*\*,

Origène croyoit que Dieu l'avoit créée de toute éternité, & qu'avant la naissance du Monde que nous habitons, il y en avoit eu plusieurs autres, & qu'il y en auroient eu plusieurs autres après sa dissolution<sup>139</sup>.

Cette thèse est sans cesse récusée par Origène. La création du monde n'eut lieu qu'une seule fois. Il est impossible que l'univers soit sans cesse appelé à s'anéantir et à se reformer, comme le pensent les Stoïciens. Origène, loin de considérer la matière éternelle et contemporaine du démiurge, soutient que sa création est *ex nihilo*:

Qui, dit-il, a rendu la matière capable de recevoir les qualités dont il plaît à Dieu de l'orner, si ce n'est pas lui qui l'a créée telle qu'il la

---

<sup>137</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 3, p. 160.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>139</sup> *Id.*

désirait pour son œuvre<sup>140</sup> ?

Répetons-le: la matière est une substance qui n'a rien à voir avec Dieu pour les Pères de l'Église. Pourtant, Deslandes suit une logique volontiers louvoyante en soutenant qu'Irénée aurait considéré la matière comme une «émanation de la propre substance de Dieu<sup>141</sup>». Irénée condamne plutôt cet émanatisme théorisé par l'hérésie gnostique valentinienne. La matière est sortie de Dieu, puisqu'il l'a créée, concède le théologien:

Les hommes certes ne peuvent faire quelque chose de rien; ils ont besoin d'une matière qui leur soit donnée. Mais Dieu, en cela surpasse d'abord l'homme: en ce que, cette matière de sa fabrication, quoi qu'elle n'existât pas auparavant, lui-même il l'invente<sup>142</sup>.

Deslandes attribue à Irénée la doctrine que ce dernier combattait au nom d'un Dieu transcendant et immuable: l'émanationnisme. Pour le gnosticisme, la transcendance divine ne peut être en contact direct avec la création du monde, puisque le mal réside dans la matière. Or, soutient G. L. Prestige, cette philosophie n'a pas tenu compte de l'inaliénable et permanente relation qu'entretient la déité avec sa création:

L'erreur gnostique est d'ignorer que, si le contact avec la création est effectivement dégradant, il l'est tout autant, qu'il soit indirect ou immédiat. Leur système ne peut résister à l'objection que, à chaque degré de la descente depuis la déité absolue, le principe divin est amené à produire une émanation inférieure à la fois à lui-même et à l'émanation précédente<sup>143</sup>.

Deslandes sape la différence entre la patristique et une religion hérétique

---

<sup>140</sup> Origène, *Comm. in Gen.* Cité par Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 131.

<sup>141</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 3, p. 160.

<sup>142</sup> Irénée, *Adv. Haer.* Cité par Claude Tresmontant, *op. cit.*, p. 118.

<sup>143</sup> George Leonard Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. «Les religions», traduit de l'anglais par D. M., 1955, p. 111.

en montrant le paradoxe sur lequel la création *ex nihilo* repose. Comment une puissance éternellement immatérielle peut-elle engendrer la matière tout en lui étant distincte ? Cette impasse rencontrée par le christianisme primitif dans l'élaboration d'une cosmogonie dualiste se redéploie ensuite dans l'anthropologie.

Les Pères associent l'âme au Dieu immatériel et le corps au monde corruptible. Deslandes affirme pourtant pouvoir former une «chaîne d'Écrivains Ecclésiastiques qui ont pensé que l'ame n'est point dégagée de la matière, & qu'elle a une étendue formelle<sup>144</sup>». Il identifie du moins un Père de l'Église pour qui l'âme est effectivement matérielle<sup>145</sup>, et il s'agit de Tertullien:

Il décide en effet que l'âme est matérielle, aiant les mêmes dimensions que le corps; qu'elle participe à ses accroissemens & à ses pertes, à l'état de santé & de maladie où il se trouve [...]<sup>146</sup>.

Tertullien, dans son *De anima*, soutient effectivement que l'âme est corporelle:

Nous déclarerons hardiment que les accidents les plus ordinaires et qui appartiennent le plus nécessairement à un corps se trouvent aussi dans l'âme; tels que la forme et la limite; tels que les trois dimensions avec lesquelles les philosophes mesurent les corps, je veux dire la longueur, la largeur et la hauteur<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 3, p. 168.

<sup>145</sup> Pour Tertullien, « l'âme est transmise par le corps, en même temps que la semence », dans Tresmontant, *op. cit.*, p. 583.

<sup>146</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 3, p. 168.

<sup>147</sup> Tertullien, *De l'âme*, dans *Œuvres complètes de Tertullien*, Paris, Louis Vivès, traduction par M. de Genoude, tome 2, 1852, p. 14: «*Et tamen non inconstanter profitebimur, solemniora quæque, et omnimode debita corpulentiae, adesse animæ quoque, ut habitum, ut terminum, ut illud trifariam distantivum, longitudinem dico, et latitudinem, et sublimitatem, quibus metantur corpora philosophi*», *Tertulliani Opera omnia, Patrologia latina, tomus secundus, Parisiis*, 1844, p. 659.

On pourrait lire semblable assertion dans le célèbre manuscrit philosophique clandestin intitulé *L'âme matérielle*. Pourtant, Tertullien suit simplement le sens littéral des Écritures, car l'âme est synonyme de vie pour la religion hébraïque. Il semble qu'en voulant combattre l'immatérialité de l'âme décrite par certains philosophes, Tertullien avait pressenti l'impasse du dualisme corps / âme, un faux problème pour le christianisme introduit par le platonisme. Si l'âme est matérielle et la matière éternelle, Deslandes accepte alors de considérer l'âme comme une substance immortelle: «Plaignons, ironise-t-il, ceux des Pères de l'Église qui ont pensé que l'âme est matérielle: ils ne lui ôtoient point pour cela l'immortalité<sup>148</sup>». Alors qu'il conteste toujours le dualisme cartésien, Deslandes feint d'y adhérer pour mieux mettre en lumière le prétendu matérialisme des fondateurs du christianisme:

Avant Descartes, quoiqu'on eût le secours de la Révélation, à peine savoit-on distinguer la substance étendue de la substance pensante. Combien de reproches ne méritent point sur cela les Écrivains, qui ont vécu dans les quatre premiers siècles de l'Église ? Quelle fausses idées n'avoient-ils point de la spiritualité de l'âme<sup>149</sup> ?

Ce renversement de perspective est essentiel à l'herméneutique de Deslandes: montrer les égarements de Tertullien et attribuer des thèses gnostiques à Irénée font du matérialisme une philosophie à laquelle souscrivirent même les fondateurs du christianisme.

Ces spéculations sont-elles réellement de Deslandes, lui qui cite rarement ses véritables sources ? Vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, il y eût une

---

<sup>148</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 3, p. 166.

<sup>149</sup> *Ibid.*, tome 2, p. 370.

violente polémique entre Bossuet et Jurieu portant sur les erreurs des Pères des trois premiers siècles de l'Église, polémique ayant comme objet les «variations» de l'Église. Les deux théologiens opposent leur conception respective du caractère éternel ou temporel de la trinité, de la matérialité ou de l'immatérialité de Dieu, du statut muable ou immuable de la divinité, du platonisme des Pères, etc<sup>150</sup>. Tous les auteurs dont Deslandes remet en doute l'orthodoxie sont ardemment défendus par Bossuet: Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie, Justin, Tertullien, Origène, etc. Sous des allures d'investigation historique, Deslandes argumenterait donc contre l'Église catholique qui avait effectué un «retour aux sources» dont, selon Jean-Louis Quantin, «tout un pan de l'incrédulité des Lumières [...] tire [...peut-être...] son origine<sup>151</sup>». De même, l'augustinisme que Deslandes récuse fut maintes fois condamné par l'érudit Richard Simon<sup>152</sup>. En plus d'avoir favorisé les querelles théologiques, les innombrables rééditions des Pères au tournant du Grand Siècle auraient ainsi fourni aux libres penseurs les arguments philosophiques des païens auxquels les Pères de l'Église s'adressent

---

<sup>150</sup> Voir de Bossuet, *L'antiquité éclaircie sur l'immutabilité de l'être divin et l'égalité des trois personnes; l'état présent des controverses et de la religion protestante, contre la sixième, septième et huitième lettre du tableau de M. Jurieu*, dans *Œuvres complètes de Bossuet, évêque de Meaux*, Paris, Beaucé-Rusand, tome XXXVI, [1689-1691] 1827, p. 34: «Le ministre [Jurieu] n'est pas moins clairement convaincu dans la seconde accusation dont il a voulu se défendre; c'est d'avoir fait dire aux anciens, non-seulement que Dieu était muable, mais encore qu'il étoit divisible, et qu'il pouvoit s'étendre et se resserrer». Bossuet souligne.

<sup>151</sup> Jean-Louis Quantin, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, coll. «Études augustiniennes», 1999, p. 582.

<sup>152</sup> Voir l'ouvrage de Bossuet, *Défense de la tradition des saints Pères*, dans *Œuvres complètes de Bossuet, évêque de Meaux*, Paris, Beaucé-Rusand, tome XXVI, [1682] 1826; de même que l'étude de Patric Ranson, *Richard Simon ou du caractère illégitime de l'augustinisme en théologie*, Lausanne, L'âge de l'Homme, coll. «La lumière du Thabor», 1990.

dans leurs écrits<sup>153</sup>. Il est tentant de voir en ce procédé un ultime parallèle oratoire grâce auquel Deslandes récuse à la fois les chrétiens anciens et modernes.

Comme on l'a vu, le matérialisme de Deslandes n'est pas seulement tributaire de l'empirisme: une «histoire critique» des philosophies païennes et chrétiennes y contribue tout autant. Certes, l'association entre spinozisme et stoïcisme est connue, mais on n'avait pas encore mesuré sa contribution à la pensée de Deslandes. De plus, on a longtemps ignoré l'apport de la patristique au matérialisme de Deslandes, voire même au matérialisme d'Ancien Régime. Or il demeure encore une zone d'ombre dans le système philosophique de Deslandes que nous devons maintenant éclaircir, car *Pigmalion, ou la statue animée* doit aussi être lu en regard des allégories qu'interprète Deslandes dans *l'Histoire critique de la philosophie*.

---

<sup>153</sup> Voir, par exemple, l'article «Origène» du *Dictionnaire historique et critique*, où Bayle présente cet argument à propos d'une traduction du *Contre Celse*: «J'avais ouï dire à quantité de personnes, que des gens de poids dans l'église réformée de Paris, et nommément M. Claude, avaient déconseillé à M. Bouhéreau la version française de ce livre-là, parce qu'il n'était pas à propos que tout le monde pût voir les objections du philosophe païen, et les comparer avec les réponses d'Origène», *op. cit.*, tome XI, p. 265.

**TROISIÈME CHAPITRE**  
**ALLÉGORIES DE LA MATIÈRE ET THÉOLOGIE TRIPARTITE**



L'allégorie est un concept qui traverse l'histoire des idées en Occident. Parfois simple emblème orné d'une devise, énigme, fable, ou forme d'interprétation, l'allégorie joue un rôle important au XVIII<sup>e</sup> siècle, mais son statut n'est pas encore nettement défini<sup>154</sup>. La suspicion d'un Fontenelle ou d'un Voltaire envers les fables, considérées comme l'un des ressorts principaux de l'imposture religieuse, est sans doute une cause importante de ce flou conceptuel. Jean Pépin affirme à ce propos :

L'attitude la moins sympathique à l'égard de la mythologie classique consiste à voir en elle un premier essai d'explication du monde, imaginé par des naïfs et exploité par des imposteurs. Schelling l'impute à Voss et à 'l'anticléricalisme' français du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>155</sup>.

Pourtant, on sait que Voltaire, malgré sa virulente critique des récits religieux, apprécie le caractère merveilleux et allégorique de la fable<sup>156</sup>. À l'âge classique, les réflexions sur les fables sont riches en nuances, mais deux attitudes envers celles-ci s'imposent aux littérateurs : imiter ou interpréter. C'est pourquoi Jean Starobinski propose une importante distinction entre motifs mythologiques et interprétation de la mythologie :

Pour qui cherche à définir le statut des mythes antiques aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, deux domaines extrêmement dissemblables s'offrent à l'observation : l'un s'établit au niveau de tous les faits de culture (poésie, théâtre, ballet, peinture, sculpture, arts décoratifs) où les *motifs* mythologiques sont repérables ; l'autre est constitué par l'ensemble des textes historiques, critiques, spéculatifs, qui tentent d'élaborer un *savoir* sur les mythes, une science des mythes<sup>157</sup>.

---

<sup>154</sup> Voir l'article de Georges May, « Diderot et l'allégorie », dans *Studies on Voltaire*, vol. LXXXIX, 1982, p. 1049-1076.

<sup>155</sup> Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. « Philosophie de l'esprit », 1958, p. 34.

<sup>156</sup> Voir l'article « Fable » du *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, [1764] 1964, p. 188 : « Les plus anciennes fables ne sont-elles pas visiblement allégoriques » ?

<sup>157</sup> Jean Starobinski, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1989, souligné dans le texte. Voir, en particulier, le chapitre VI, « Fable et mythologie aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », p. 235-261.

Au siècle des Lumières, l'allégorie doit être appréhendée en fonction de ces deux domaines: elle est tantôt *imitatio* d'un mythe antique, tantôt procédé interprétatif. Stéphane Pujol, il est vrai, soutient toutefois l'hypothèse selon laquelle l'allégorie moderne aurait progressivement été délestée de sa fonction herméneutique:

[...] alors que jusqu'à la fin de la Renaissance et durant une partie du Grand Siècle l'allégorie pouvait se comprendre comme une technique herméneutique visant à produire -à l'instar du discours philosophique- un savoir sur le monde, l'allégorie moderne se réduit finalement à n'être qu'une métaphore, une figure ornementale qui ne recèle aucun secret particulier<sup>158</sup>.

Pourtant, peut-être justement en raison de l'ascendant qu'exerce toujours l'herméneutique traditionnelle nommée «figurisme» ou «allégorisme», les lettrés du XVIII<sup>e</sup> siècle restent encore sensibles, comme on le verra, à la fonction herméneutique de l'allégorie.

Dès l'Antiquité, rhapsodes, poètes et philosophes ont recours à l'allégorisme afin d'interpréter le sens caché de la littérature mythologique, comme en témoignent la *Théogonie* d'Hésiode, les *Allégories d'Homère* du Pseudo-Héraclite ou le dialogue *Ion* de Platon. Le figurisme, pour sa part, est le procédé par lequel les Pères de l'Église ont interprété la Bible pour en faire ressortir le caractère prophétique. Suivant la logique figuriste, les événements racontés dans l'Ancien Testament sont les *figures* de celles contenues dans le Nouveau Testament. Mais, dans un cas comme dans l'autre, l'interprète doit déceler une signification dissimulée derrière le sens littéral. Erich Auerbach a bien vu cette imprécision

---

<sup>158</sup> Stéphane Pujol, article «Critique des fables», dans *Dictionnaire européen des Lumières*, op. cit., p. 297.

terminologique entre *figura* et *allegoria* qui s'enracine dans l'histoire de l'herméneutique:

À partir du IV<sup>e</sup> siècle, le terme *figura* et la pratique interprétative qui lui est associée parviennent à leur plein épanouissement chez presque tous les auteurs de l'Église latine. Parfois, il est vrai que la simple allégorie, suivant un usage qui s'est généralisé par la suite, a également été *figura*<sup>159</sup>.

Il en va de même pour Voltaire qui propose, dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, une explication des termes «allégorie», «symbole» et «figure» en citant de nombreux exemples d'allégorisme païen et de figurisme chrétien. Le figurisme est un allégorisme pour Voltaire qui critique l'interprétation faite par Don Calmet du *Cantique des Cantiques*:

Il faudrait traduire tout le cantique pour voir qu'il est un emblème d'un bout à l'autre; surtout l'ingénieux *Don Calmet* démontre que le palmier sur lequel monte le bien-aimé, est la croix à laquelle on condamna notre seigneur JÉSUS-CHRIST. Mais il faut avouer qu'une morale saine et pure est encor (sic) préférable à ces allégories. On voit dans les livres [...du...] peuple [juif] une foule d'emblèmes typiques qui nous révoltent aujourd'hui, & qui exercent notre incrédulité & notre raillerie; mais qui paraissent communes & simples aux peuples asiatiques<sup>160</sup>.

Pareille interprétation figurative du *Cantique des cantiques* est, selon Voltaire, allégorique, c'est-à-dire «typique<sup>161</sup>». Dans l'article «allégorie» de l'*Encyclopédie*, le patriarche de Ferney réalise d'ailleurs une autre

---

<sup>159</sup> Erich Auerbach, *Figura*, Paris, Belin, coll. «L'extrême contemporain», préface et traduction par Marc André Bernier, [1938] 1993, p. 38. Jean Pépin reconnaît également que *figura* peut être considéré comme un synonyme d'*allegoria*: «*fabula, fictio, figmentum, significatio, insinuatio, similitudo, figura, etc.*», *op. cit.*, p. 91.

<sup>160</sup> Voir l'article «Emblème, figure, allégorie, symbole, &c» des *Questions sur l'Encyclopédie*, *Œuvres complètes de Voltaire*, [s.l.], tome 28, 1775, p. 85-97. C'est Voltaire qui souligne.

<sup>161</sup> L'emploi de l'expression «emblème typique» renvoie vraisemblablement aux paraboles du Nouveau Testament. Le mot grec *τυπος* est employé par Paul afin de désigner l'interprétation figurative. Ainsi, pour Voltaire, «emblème typique» signifie «emblème figuratif». Voir Jean Pépin, *op. cit.*, p. 250-252.

excellente synthèse du concept:

L'*allégorie* n'est pas proprement autre chose qu'une métaphore continuée, qui sert de comparaison pour faire entendre un sens qu'on n'exprime point mais qu'on a en vue. C'est ainsi que les Orateurs & les Poètes ont coutume de représenter un état sous l'image d'un vaisseau, & des troubles qui l'agitent sous celle des flots & des vents déchaînés; par les Pilotes, ils entendent les Souverains ou les Magistrats; par le port, la paix ou la concorde [...]. La plupart des théologiens trouvent dans l'Ancien Testament plein d'*allégories* et de sens typiques qu'ils rapportent au nouveau: mais on convient que le sens allégorique, à moins qu'il ne soit fondé sur une tradition constante, ne forme pas un argument sûr comme le sens littéral. Sans cette précaution, chaque fanatique trouveroit dans l'Écriture de quoi appuyer ses visions. En effet, c'est en matière de religion surtout que l'*allégorie* est d'un plus grand usage<sup>162</sup>.

Condamner la légitimité de l'allégorie en religion contribue sans doute plus que tout à l'effondrement du système herméneutique sur lequel repose l'accomplissement des prophéties. Voltaire, dans la définition qu'il propose de l'allégorie, fait toutefois abstraction de l'interprétation des mythes: ce sera à l'article «Fable» de l'*Encyclopédie* que l'on explicitera davantage la science des mythes, c'est-à-dire la mythologie.

L'abbé Antoine Banier et le chevalier de Jaucourt associent plus souvent qu'autrement la fable à l'allégorie: «Les savans font remonter l'origine de la fable à l'invention des caractères symboliques, & du style figuré, c'est-à-dire à l'invention de l'allégorie, dont la fable est une espèce<sup>163</sup>». Au début du même article, on soutient que les fables allégoriques relèvent de divers procédés herméneutiques, puisqu'elles

---

<sup>162</sup> *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, «Allégorie», vol. 1, tome 1-VI, New York, Redoex Microprint Corporation, 1969, p. 94. Souligné dans le texte.

<sup>163</sup> *Encyclopédie*, *op. cit.*, article «Fable», p. 344.

sont soit «des espèces de paraboles, renfermant un sens mystique», soit des fables philosophiques «[...] que les poètes ont inventées pour déguiser les mystères de la philosophie<sup>164</sup>». À travers ce vaste inventaire de méthodes interprétatives, l'orthodoxie consiste à considérer les fables comme étant «historiques», c'est-à-dire «des histoires vraies, mêlées de plusieurs fictions<sup>165</sup>». Chantal Grell a consacré la première étude substantielle à ce type d'allégorie au XVIII<sup>e</sup> siècle en montrant comment *L'explication historique des fables* d'Antoine Banier (1715) et *L'histoire du ciel* (1739) de l'abbé Pluche sont, par exemple, deux œuvres dans lesquelles l'idée d'allégorie est indissociable d'une herméneutique particulière. L'évhémérisme vise à interpréter les personnages mythologiques comme d'anciens héros dont le souvenir s'est perpétué: «il faut regarder le fond des fables comme quelque chose de vrai & d'historique, & croire que les ornemens sont faux<sup>166</sup>», affirme notamment Banier. Or, si les travaux qu'a consacrés Chantal Grell à l'allégorisme ont surtout porté sur l'interprétation de l'histoire et des écritures primitives, d'autres formes d'allégorismes fleurirent au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'une d'entre elles consiste à déceler derrière le sens littéral de la mythologie des connaissances philosophiques. Deslandes, qui partage l'engouement de son temps pour les interprétations allégoriques, s'est intéressé plus particulièrement à cette forme d'interprétation, si bien que son *Pigmalion*

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>165</sup> *Id.*

<sup>166</sup> Antoine Banier, *L'explication historique des fables*, cité par Chantal Grell dans *Le dix-huitième siècle et l'Antiquité en France*, Oxford, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, The Voltaire Foundation, tome 1, 1995, p. 426. L'abbé Pluche soutient, quant à lui, que les fables anciennes servaient à mettre en scène des enseignements relatifs à l'agriculture. Nous renvoyons une fois de plus à l'étude de Chantal Grell, *op. cit.*, tome II, p. 913-920.

peut être lu comme une allégorie de cette espèce. Nous verrons maintenant comment, chez Deslandes, une *imitatio* d'Ovide est déterminée par une interprétation de la mythologie. L'allégorisme dont Deslandes fait l'apologie dans l'*Histoire critique de la philosophie* montre, en effet, la survivance au XVIII<sup>e</sup> siècle d'une herméneutique entièrement réglée sur une antique forme d'interprétation des dieux: la théologie tripartite et l'allégorie physique.

L'attitude philosophique de Deslandes s'apparente à celle des libertins érudits du XVII<sup>e</sup> siècle. Sa méfiance à l'égard de la *doxa* ne l'empêche pas d'adhérer aux us et coutumes, aussi ridicules soient-ils<sup>167</sup>. *Intus ut libet, foris ut moris est*: chez toi, fais ce qu'il te plaît, mais en public, plie-toi aux coutumes, comme le stipule Cremonini. Une nouvelle clandestine comme *Pigmalion, ou la statue animée* met en cause cette maxime de façon emblématique. Dans la dédicace à la comtesse de G., l'auteur indique clairement sa position à l'égard d'une certaine *doxa*:

*En finissant MADAME, je vous demande une grace, c'est de ne montrer cette bagatelle qu'à peu de personne. Il y a un certain ton qui fait passer la vérité; mais ce ton n'est pas entendu de tout le monde, & même il ne doit pas l'être. Piscis hic non est omnium* (p. vij-vijj).

«Ceci n'est pas du poisson pour tout le monde», ou, si l'on préfère, «ce ne sont pas là des nourritures dont tous puissent se repaître». C'est dire combien ce conte licencieux et matérialiste ne doit point être lu par la multitude. Puisque les païens, sous la plume de Deslandes, s'expriment comme des libertins, convenons avec lui que les philosophes de l'Antiquité

---

<sup>167</sup> La vie même de Deslandes incarne l'éthique du libertinage érudit. Employé par l'État royal, il fait en même temps paraître des ouvrages clandestinement.

ont sans cesse exprimé semblable méfiance envers le «vulgaire» :

Cette attention à cacher la vérité, & pour ainsi dire, à ne la point profaner en la rendant trop commune, étoit poussée à l'extrême chez les Anciens & principalement chez les Grecs. *Il est très difficile, remarque Platon, de connoître le Père, le Souverain Arbitre de cet Univers: mais si vous avez le bonheur de le connoître, gardez-vous bien d'en parler au peuple.* Tout cela rendoit de plus en plus le secours des fables nécessaires [sic]. Elles avoient deux sens; un littéral, ajusté à la portée des esprits foibles; & un allégorique, mais infiniment plus relevé, à l'usage des savans & des esprits-forts<sup>168</sup>.

L'allégorie est d'emblée associée à la dissimulation d'idées philosophiques qui sont chères aux «esprits-forts» et que le vulgaire ne doit pas connaître. En revanche, les libres penseurs peuvent déchiffrer le sens allégorique des écrits poétiques, religieux et philosophiques. La «théologie fabuleuse» des Anciens est régie par un tel système de codification dont chaque forme d'expression est destinée à des interlocuteurs clairement identifiés :

Aussi y avoit-il autrefois trois classes de Dieux, rangées avec beaucoup d'adresse: les Poétiques, les Politiques, & les Philosophiques. [...] Les Dieux poétiques sembloient abandonnés au vulgaire, qui se repaît de fiction: les Politiques: servoient dans les occurrences délicates, où il fallait relever les courages abattus, les manier avec dextérité, leur donner une nouvelle force: les Philosophiques enfin n'offrent rien que de noble, de pur, de convenable, à ce petit nombre d'honnêtes gens qui, parmi les païens, savoient penser<sup>169</sup>.

Suivant sa logique habituelle, Deslandes emprunte les arguments du païen avec lequel un Père de l'Église s'entretient. En effet, Augustin s'oppose à ce système interprétatif nommé «théologie tripartite», dont le plus grand théoricien aurait été, selon ses propres dires, Marcus Terentius

---

<sup>168</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 1, p. 287.

<sup>169</sup> *Ibid.*, tome 1, p. 288. L'auteur de l'article «Polythéisme» de l'*Encyclopédie* reprend mot à mot cette citation tirée de l'*Histoire critique*.

Varro, communément appelé Varron<sup>170</sup>.

Dans son ouvrage *Antiquitates rerum divinarum et humanarum*, l'érudit romain décrit comme suit la théologie tripartite: «On appelle mythique la théologie des poètes, physique celle des philosophes, et civile celle du peuple<sup>171</sup>». Si les dieux «Politiques» n'intéressent guère Deslandes, il en va autrement des divinités faites pour le vulgaire, qui entretiennent la superstition, et celles des philosophes, qui contribuent à préserver la véritable religion<sup>172</sup>. Varron considère que la théologie des philosophes est un savoir que la multitude ne doit pas nécessairement connaître: «Les philosophes traitent ces choses [la nature des dieux] et beaucoup d'autres, que l'on écoute plus volontiers entre les murs d'une école qu'au milieu de la place publique<sup>173</sup>». Sans doute inspiré par ce passage, Deslandes présente Varron comme le champion d'une dissimulation si chère à ses yeux:

Le plus savant des Romains assuroit qu'en fait de Religion, il y a &

---

170 À ce sujet, nous sommes grandement redevables au chapitre V de l'ouvrage de Jean Pépin, *Mythe et allégorie*, op. cit., «Une occasion de l'hostilité des chrétiens à l'égard de l'allégorie païenne: la 'théologie tripartite' de Varron», p. 276-307, ainsi qu'au chapitre VI «L'attitude des chrétiens en présence de l'allégorie liée à la théologie tripartite», p. 308-392.

171 Cité par Augustin dans *La Cité de Dieu*, livre 4, chapitre V, dans *Œuvres complètes de saint Augustin*, tome 23, 1873, p. 648: «*Mythicon appellat, quo maxime utuntur poetæ; physicon, quo philosophi; civile, quo populi*».

172 Comme le soutient Jean Pépin, «croire les dieux tels que les présente la fabulation populaire, c'est la *superstitio*; discerner leur vraie nature, voilà la *religio*», Jean Pépin, op. cit., p. 127.

173 *La Cité de Dieu*, livre 4, chapitre V, op. cit., p. 648: «*Sic alia, quæ facilius intra parietes in schola, quam extra in foro ferre possunt aures*». À ce sujet, dans un récent ouvrage consacré à Varron, Yves Lehmann soutient: «En somme le Réatin considère la science théologique sous un double aspect antithétique: d'une part celui des initiés, dont la libre recherche spirituelle ne contrarie en rien l'engagement religieux public et quotidien, de l'autre celui de la foule profane des citoyens romains pour qui la découverte de la dimension cosmique de la foi constitue une réelle entrave à la pratique du culte officiel». Voir Yves Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, Revue d'études latines, coll. «Latomus», 1997, p. 218.



plusieurs vérités capitales que le peuple doit ignorer, & plusieurs faussetez dont il n'est pas à propos de le prévenir<sup>174</sup>.

Pour Deslandes, tous les philosophes ont adopté cette éthique selon laquelle la théologie physique ou naturelle «n'est pas une nourriture dont tout le monde puisse se repaître»:

Platon, affirme-t-il, croyait à un Dieu dans le particulier: mais il en admettait plusieurs quand il parloit au peuple, & il ensevelissoit sa pensée sous un amas de fictions & d'allégories<sup>175</sup>.

À l'instar de Platon, Cicéron suit ce principe qui vise à conserver l'ordre civique, religieux et moral dans la Cité:

Le Cotta de Cicéron avouoit ingénument qu'en public on ne devait jamais s'écarter des sentimens reçus des autorités; mais que dans le cabinet & hors des yeux du vulgaire, on pouvoit parler avec plus de liberté<sup>176</sup>.

Il en va de même pour le stoïcien Balbus mis en scène dans le *De natura deorum*, qui parle de ce «Dieu «répandu dans toutes les parties de la nature<sup>177</sup>» et auquel Deslandes est tant attaché. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le panthéisme stoïcien se doit toujours d'être exprimé seulement dans l'espace «ésotérique», car il est risqué d'afficher une doctrine associée à celle de Spinoza dans l'espace «exotérique», où l'on cherche querelle aux disciples du philosophe hollandais. C'est pourquoi un Dieu répandu dans

---

<sup>174</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 1, p. 287. Deslandes renvoie au livre 4 de la *Cité de Dieu*.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 198. Voir «La seconde lettre à Denys II» de Platon: «Prend garde pourtant que cela ne tombe jamais dans l'oreille des gens non avertis. Car à mon avis, il n'y a pratiquement pas de doctrines qui, plus que celle-ci, prêtent au rire du grand nombre»; (313d-314c). Cette lettre, fausse et vraisemblablement rédigée vers le début du premier siècle avant notre ère, contient plusieurs références au néo-pythagorisme. Voir le commentaire qu'en fait Luc Brisson dans sa traduction des *Lettres de Platon*, Paris, Garnier-Flammarion, 1987, p. 81-97.

<sup>176</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 2, p. 161.

<sup>177</sup> Cicéron, *De natura deorum*, livre 2, chap. XXVIII, *op. cit.*, p. 213: «[...] *deus pertinens per naturam cujusque rei...*»

la Nature est représenté sous les traits de l'allégorie afin de préserver cet ésotérisme philosophique.

Deslandes affecte de remonter jusqu'aux temps primitifs pour montrer comment les Sages et les «Poètes Philosophes» dissimulèrent leurs connaissances sous divers emblèmes. Les Grecs qui séjournèrent à Memphis et à Babylone comprirent par exemple qu'«ils devoient cacher sous des enveloppes mystérieuses les connoissances qu'on leur avoit prêtées<sup>178</sup>». Cette attitude des Sages, des «Poètes Philosophes» et des prophètes de toutes sortes est également celle d'un stoïcien comme Sénèque:

Sénèque fait connaître agréablement que le Jupiter du peuple est celui qui est armé de la foudre, & dont on voit la statue au milieu du Capitole, mais que le véritable Jupiter, celui des Philosophes, est un Etre invisible, l'Ame et l'Esprit de l'univers, le Maître & le Conservateur de toutes choses, la Cause des causes, dont la Nature emprunte sa force &, pour ainsi dire, sa vie<sup>179</sup>.

Une fois de plus, la théologie stoïcienne est récupérée par Deslandes qui définit Dieu comme le ferait un stoïcien sceptique à l'égard des fables dont le peuple se contente:

L'Etre suprême a-t-il besoin de truchement pour se faire entendre ? [...] Qui croira que Jupiter se soit enfermé dans les fables de la Libye, & qu'il ne révèle la vérité qu'à ce petit nombre de gens qui viennent l'y consulter. Croyez-moi: Dieu n'a d'autre demeure que la Terre, que la Mer, que l'Air, que le Ciel, que la Vertu. Pourquoi donc chercher ailleurs ? Tout ce que nous voyons, tout ce qui frappe nos sens, c'est Dieu. Laissons les Oracles aux ignorants & à ceux qui doutent de leur sort<sup>180</sup>.

---

<sup>178</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 1, p. 285.

<sup>179</sup> *Ibid.*, tome1, p. 286-87.

<sup>180</sup> *Ibid.*, tome 2, p. 416.

L'allégorie sert à dissimuler et à déceler les savoirs véhiculés par les mythes, et c'est pourquoi les quatre éléments formant l'univers «étaient représentés allégoriquement par les Stoïciens<sup>181</sup>». Suivant cette logique, Deslandes retrouve la Nature au creux de la littérature mythologique sous les traits de l'allégorie naturelle ou physique. Tous les grands poètes sont pour lui des théologiens subtils qui s'adonnèrent à l'allégorie physique, à commencer par ceux venant d'Égypte:

La Physique particulière n'étoit pas moins obscure en Égypte, que la générale. Plutarque trouve même qu'on l'avoit traitée de manière si haute & si relevée, qu'elle pouvoit passer pour une vraie Théologie. En effet, les Égyptiens aimaient à personnifier toute la Nature: ils peignoient sous les noms, sous les généalogies de leurs Héros ou demi-Dieux, & les mouvemens des astres, & les vicissitudes des saisons, & les propriétés infinies du corps<sup>182</sup>.

À la suite des Égyptiens, les Grecs et les Romains pratiquèrent l'allégorisme physique. Toutes les grandes cosmogonies employèrent cette méthode afin de garder le souvenir des transformations qu'a connues le monde:

Mais entre autres choses, la Poésie a servi utilement pour conserver la mémoire de l'origine du Monde & des diverses révolutions par où il a passé, avant que de parvenir à l'état fixe, à l'état organique dans lequel il se trouve aujourd'hui. De-là sont venus les Ouvrages des Anciens auteurs connus sous le titre de Théogonie ou Cosmogonie, & qui n'étoient autre chose que l'histoire de la naissance du monde, décrite & paraphrasée sous les noms & les emblèmes des Dieux. Tous les Poètes Philosophes ont composé de pareilles Théogonies, à la réserve d'Homère, qui cependant a jetté dans son Illiade & dans son Odyssée beaucoup de principes de Physique, le plus souvent, dit-on, cachés sous des allégories très-sublimes et très

---

<sup>181</sup> *Ibid.*, tome 2, p. 416-417.

<sup>182</sup> *Ibid.*, tome 1, p. 147.

ingénieuses<sup>183</sup>.

Théogonies et cosmogonies sont les récits privilégiés des allégoristes physiques. Aux dires de Deslandes, Cicéron ne considère pas autrement ces anciennes poésies :

Suivant quelques Philosophes approuvés de Cicéron, tout le Polythéisme poétique, tout ce qu'il y a eu de divinités parmi les Grecs, tout ce qui entre dans le détail de leurs généalogies, de leurs familles, de leurs domaines, de leurs amours, de leurs aventures, n'est autre chose que la Physique mise sur un certain ton & agréablement tournée<sup>184</sup>.

L'auteur de l'article «Polythéisme» de l'*Encyclopédie*, après avoir cité ce passage de Deslandes, donne un bon exemple d'allégorisme physique :

Ainsi Jupiter n'est plus que la matière éthérée, & Junon la masse liquide de notre atmosphère. Apollon est le soleil, & Diane la lune. Pour abrégé, tous les dieux ne sont que les éléments & les corps physiques; la nature se trouve partagée entre eux, ou plutôt ils ne sont tous que les différentes parties de divers effets de la nature<sup>185</sup>.

Non content d'interpréter ainsi les textes profanes, Deslandes voit même dans la *Genèse* une allégorie physique: «Ainsi, les six jours ne sont que les six mutations par où passa la matière, pour former l'Univers tel que nous le voyons aujourd'hui<sup>186</sup>». Toutefois, ces allégories ingénieuses vont totalement à l'encontre des sentiments des théologiens modernes et des

---

<sup>183</sup>*Ibid.*, tome 1, p. 292-293. Deslandes renvoie aux *Allégories d'Homère* du Pseudo-Héraclite. À propos des interprétations allégoriques d'Homère, voir notamment l'ouvrage de Robert Lamberton *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1986.

<sup>184</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 1, p. 289-290. Ces «philosophes approuvés de Cicéron» sont les stoïciens. Dans le *De natura deorum*, 1, XV, *op. cit.*, p. 43, Cicéron affirme à propos de Chrysippe: «[ il ] soutient que ce que les hommes appellent Jupiter, c'est l'éther; que Neptune est la mer; que Cérès est la terre. Il explique dans le même sens les noms des autres dieux».

<sup>185</sup> *Encyclopédie*, article «Polythéisme», *op. cit.*, p. 962.

<sup>186</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 1, p. 182.

Pères de l'Église, qui récusent cet allégorisme païen<sup>187</sup>. Augustin, qui est sans doute la source principale des modernes en matière de théologie tripartite, condamne l'allégorisme physique :

Quand je considère, dit-il, comment, à l'aide des sciences naturelles, certains savants subtils s'efforcent de transformer tous ces événements humains en choses divines; je vois qu'il n'y a rien dans ces sciences qu'on ait pu rapporter à autre chose qu'à des œuvres terrestres et temporelles, ou à une nature corporelle et essentiellement variable, même lorsqu'elle est invisible. Tout cela ne peut nullement être le vrai Dieu<sup>188</sup>.

Cette réticence d'Augustin et d'un autre Père comme Tertullien<sup>189</sup> est due, entre autres, aux anthropomorphismes parfois grossiers mis en scène dans les théogonies que certains païens considéraient comme les emblèmes de la création du monde, car c'est chez Homère, Hésiode et Ovide que l'allégoriste interprète de préférence l'histoire de l'univers à la lumière des histoires scabreuses racontées par de tels poètes.

Les antiques théogonies mettent en scène des dieux dont les mœurs sont souvent extravagantes. Que l'on songe à Cronos qui châtie son père Ouranos, aux amours d'Héra et d'Héphaïstos, de Mars et de Vénus, et l'on comprend à quel point cette poésie, prise dans un sens littéral, est source

---

<sup>187</sup> Chantal Grell a bien vu que les commentaires d'Augustin sur les fables païennes font encore école à l'âge classique. Voir une fois de plus *Le dix-huitième siècle et l'Antiquité en France*, op. cit., tome 1, p. 369-370.

<sup>188</sup> *La Cité de Dieu*, livre 7, chapitre XXVII, op. cit., p. 697: «*Ipsas physiologicas cum considero, quibus docti et acuti homines has res humanas connantur vertere in res divinas, nihil video nisi ad temporalia terrenaque opera naturamque corpoream, vel etiamsi invisibilem, tamen mutabilem potuisse revocari; quod nullo modo est verus Deus*». En nommant les mythes «*res humanas*», Augustin met en évidence sa préférence pour l'évhémérisme.

<sup>189</sup> Tertullien argumente contre l'allégorie physique et la théologie tripartite dans le deuxième livre du traité *Ad Nationes* dont le mauvais état (dans lequel il est encore aujourd'hui) permet de douter qu'il fût accessible à Deslandes. Voir, à ce sujet, Jean Pépin, op. cit., p. 278-279.

d'immoralité. Les obscénités des dieux ne doivent toutefois pas être prises au pied de la lettre, mais bien selon un sens allégorique: «On ne peut disconvenir que l'allégorie, du moins autant qu'elle nous est connue, ne jette une sorte de décence & même de beauté sur toute la Théologie fabuleuse<sup>190</sup>». Les stoïciens interprètent allégoriquement les couples divins afin de montrer qu'ils figurent l'union de forces naturelles: Jupiter représente l'éther et Junon l'air; Neptune la surface de la mer et Salacia le fond; Pluton le haut de la terre et Proserpine le bas<sup>191</sup>. Les amants se livrant aux jeux de l'amour représentent les éléments qui participent à la création de l'univers:

Cléanthe admettait par exemple l'existence de semences cosmiques qui donneraient naissance aux diverses parties de l'univers [...] de la même façon que la semence banale engendre les animaux particuliers<sup>192</sup>.

Deslandes décrit ce déversement de la semence divine, ou plutôt de la raison séminale (*logos spermatikos*) lorsqu'il s'attarde au traité de Plutarque *D'Iris et d'Osiris*. Pour Jean Pépin, cet ouvrage se veut un amalgame de la *Théogonie* d'Hésiode, de légendes égyptiennes et du mythe platonicien de la naissance d'Éros: «Plutarque voit dans cette mythologie comparative l'expression allégorique de la génération du monde à partir de l'union du premier principe et de la matière<sup>193</sup>».

---

<sup>190</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 1, p. 289. Un des buts du Pseudo-Héraclite est justement de sauver la piété d'Homère, comme il l'indique dans l'*incipit* de ses *Allégories d'Homère*: «On fait à Homère un procès colossal, acharné, pour son irrévérence envers la dignité. Tout chez lui n'est qu'impiété si rien n'est allégorique», *Allégories d'Homère*, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Universités de France», texte établi et traduit par Félix Buffière, 1962, p. 1.

<sup>191</sup> Voir Jean Pépin, *op. cit.*, p. 339.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 332, qui cite Stobée, *Ecl.* I, 17, 3.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 182.

Semblable allégorie avait de quoi plaire au libertin en Deslandes. L'élément mâle, un principe fécondant, est représenté par Osiris, peint «avec le signe de la génération droit, pour désigner la vertu qu'il a de produire les êtres & de les conserver<sup>194</sup>»; Isis, pour sa part, «est dans la nature comme la substance femelle, comme l'épouse qui reçoit tous les germes productifs<sup>195</sup>». De leur union, l'univers naît. Or, cette forme d'allégorisme fut condamnée par plusieurs Pères de l'Église dont Clément d'Alexandrie qui, dans son *Protreptique*, dénonce les subtiles rêveries des stoïciens:

Ainsi le passage où Chryssipe de Soles, qui passe pour avoir honoré le portique de maints ouvrages pénétrants, explique un tableau de Samos où Héra était peinte commettant avec Zeus un acte obscène. Le grave philosophe dit dans son traité que la matière, ayant reçu les raisons séminales de Dieu, les garde en elle-même pour l'ordonnance de l'univers<sup>196</sup>.

L'Alexandrin condamne à la fois l'allégorisme physique et l'attitude immorale des dieux. En énumérant les figures emblématiques d'un paganisme dont le matérialisme et l'immoralité choquent désormais la pensée chrétienne, Clément, toujours dans le *Protreptique*, s'en prend alors au mythe de Pygmalion:

Ainsi Pygmalion de Chypre s'éprit-il d'une statue d'ivoire; c'était celle d'Aphrodite et celle-ci était nue; subjuguée [sic] par sa beauté, le Cypriote s'unit à la statue, c'est ce que raconte Philostéphane<sup>197</sup>.

Pour Clément et les Pères opposés à l'allégorisme physique, toute figure

---

<sup>194</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 1, p. 339.

<sup>195</sup> *Ibid.*, tome 1, p. 371.

<sup>196</sup> Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, Paris, Éditions du cerf, coll. «Sources chrétiennes», 1949, p. 113-114. Origène fait également référence à ce tableau aujourd'hui perdu dans le *Contre Celse*, IV, 48. Pour un aperçu de l'art érotique grec, on se rapportera au livre de Catherine Johns, *Éros dans l'art antique. Sexe ou symbole ?*, Rome, Gremese, 1992.

<sup>197</sup> Clément d'Alexandrie, *op. cit.*, p. 111.

mythologique extraite d'une théogonie est susceptible d'être interprétée selon cette forme d'allégorisme<sup>198</sup>. C'est le cas, semble-t-il, de la statue Galathée mise en scène dans le livre X des *Métamorphoses* d'Ovide.

Au XX<sup>e</sup> siècle, les dix-huitiémistes qui étudièrent le mythe de Pygmalion chez Deslandes ont omis de voir en ce récit une allégorie physique, c'est-à-dire une allégorie de *Dieu ou, si vous préférez, la Nature*. À ce titre, l'interprétation que donne John L. Carr de la critique faite par les Pères de l'Église de ce mythe est quelque peu rapide:

*In the early centuries of the Christian era, for example, the tale of the sculptor who deviated from a moral law and yet achieved ultimate contentment was frowned upon by certain Father of the Church, who regarded it as the exaltation of human lewdness and wicked perversion*<sup>199</sup>.

En méconnaissant la critique de l'allégorie physique faite par les Pères et le goût marqué de Deslandes pour cet allégorisme, Carr soutient que l'*imitatio* de Deslandes, en tant que conte philosophique moderne, n'obéit pas aux mêmes principes philosophiques et herméneutiques que le livre X des *Métamorphoses* :

*The bare bones of the tale are as in Ovid; but the eighteenth-century French author has adapted it to suit his own times. It is, in fact, a tale with a modern message, with an ideological and doctrinal basis - in other words, a conte philosophique. Both the ancient and modern versions have as their central theme the animation of matter; but the subject assumes a much more scientific aspect in the later work: 'Il épiait, pour ainsi dire, le moment favorable où sa statue devait cesser de l'être, où la matière étendue devait passer à un état plus parfait...*

---

<sup>198</sup> Jean Pépin ne s'est pas attardé aux critiques de l'allégorisme physique faites par Clément d'Alexandrie aux stoïciens, préférant plutôt étudier le cinquième livre des *Stromates* dans lequel Clément procède à une analyse exhaustive de l'allégorisme grec et égyptien. Toutefois, dans le *Protreptique*, Clément condamne bel et bien l'allégorisme stoïcien.

<sup>199</sup> John L. Carr, «Pygmalion and the Philosophes», *op. cit.*, p. 240.



où elle devait penser [...]. *In other words, before the 'miracle', the philosophic Pygmalion of 1741 had foreseen the processes of transformation that would be necessary. This important fact distinguishes the Pygmalion of Deslandes from that of Ovid[...]*<sup>200</sup>.

Certes, les observations de John L. Carr sont très justes, mais le «conte philosophique» qui met en scène des savoirs modernes ne relève pas d'une conception de la fable matérialiste si différente de celle des *Métamorphoses*. En ce sens, il faut également observer ce qui ne distingue pas le *Pigmalion* de Deslandes de celui d'Ovide, car l'*incipit* des *Métamorphoses* invite d'emblée l'allégoriste à déceler dans cette théogonie un sens physique avant tout autre: «Je veux dire par quelles métamorphoses les corps revêtirent des formes nouvelles<sup>201</sup>». L'histoire des corps racontée par le poète débute lorsque les quatre éléments sont débrouillés et séparés: «Un dieu, ou la nature plus puissante, jeta un intervalle entre le ciel et la terre, la terre et les eaux, et sépara l'air subtil de l'air le plus grossier<sup>202</sup>». Pierre Bayle, à l'article «Ovide» de son *Dictionnaire historique et critique*, s'attarde précisément à la physique décrite dans le premier livre des *Métamorphoses* afin de critiquer cette théologie païenne privant Dieu de sa toute-puissance créatrice. Cependant, un fait demeure incontournable pour Bayle: la nature décrite par Ovide est, somme toute, la matière des Modernes:

Car il faut bien prendre garde que tout ce que nous nommons lois générales de la nature, lois du mouvement, principes mécaniques, est la même chose que ce qu'Ovide & les péripatéticiens nomment chaleur, froideur, humidité, sécheresse, pesanteur, légèreté<sup>203</sup>.

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 239-240.

<sup>201</sup> Ovide, *Métamorphoses*, livre 1, chapitre I, Paris, Panckoucke, 1835, traduction de E. Gros, p. 5: «*In nova fert animus mutatas dicere formas corpora.*»

<sup>202</sup> *Ibid.*, livre 1.1, p. 6.

<sup>203</sup> Pierre Bayle, article «Ovide», dans *Dictionnaire historique et critique*, tome XI, *op. cit.*, p. 296.

Dans ce contexte, il serait hasardeux de prétendre que l'*imitatio* de Deslandes, philosophiquement parlant, s'éloigne du sens donné par Ovide aux *Métamorphoses*, qu'un critique contemporain considère d'ailleurs comme des «métaphores vivantes, des correspondances carnées ou végétales<sup>204</sup>». La statue de Deslandes est, de fait, une métaphore vivante, une figure des divers états d'une matière tantôt inerte, tantôt animée, mais peut-être toujours pensante. De plus, le personnage mythologique représenté dans les deux textes joue le même rôle: Vénus anime la matière.

La Vénus de Deslandes est une force animatrice: elle donne «la vie à tous les êtres» comme celle invoquée par Lucrèce dans *De la nature des choses*<sup>205</sup>. Deslandes est sensible aux interprétations physiques de la déesse Vénus. Dans l'*Histoire critique de la philosophie*, il reprend celle proposée par Saloustios dans le *De diis et mundo*<sup>206</sup>:

[...] le jugement de Pâris ne doit paroître qu'un emblème de l'histoire de la Création du monde. Les Dieux assemblés aux nêces de Thétis & de Pélée, ne respirant que la joie & les plaisirs, représentent la Nature féconde & qui cherche à tirer la Terre du Chaos. La discorde s'y oppose par mille obstacles, par mille artifices qu'elle seule peut inventer; & la Discorde, c'est la confusion des élémens, ennemis les uns des autres. À Pâris enfin est confiée la fatale pomme, & il l'ajuge [sic] sans peine à Vénus, qui est la déesse du racommodement, de

---

<sup>204</sup> Pierre Maréchaux, *Premières leçons sur les Métamorphoses d'Ovide*, Paris, P.U.F, coll. «Bibliothèque Major», 1999, p. 18.

<sup>205</sup> Lucrèce, *De la nature des choses*, livre 1, chapitre 1, Paris, Panckoucke, traduction par de Pongerville, p. 3.

<sup>206</sup> Saloustios, *Des dieux et du monde*, IV, 3, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Universités de France», texte établi et traduit par Gabriel Rochefort, 1960, p. 7: «Quand à la catégorie mixte des mythes, on peut l'observer en de nombreux exemples, mais entre autres on dit en particulier qu'au Banquet des Dieux la discorde jeta une pomme d'or, et que les Déeses s'étant querellées pour elle furent envoyées par Zeus devant Pâris comme juge; Aphrodite lui parut belle, et il lui donna la pomme. Ici en effet le banquet désigne les puissances hypercosmiques des Dieux, et c'est pour cela qu'ils sont réunis; la pomme d'or, c'est le Monde, qui, tirant son existence des contraires, est dit à bon droit jeté par la discorde».

l'harmonie, de la génération. Par elle, tout commence à se démêler, tout commence à respirer & à vivre<sup>207</sup>.

Or il se trouve que la «statue animée» est précisément à l'image de Vénus, qui, en songe, a rendu visite à Pigmalion:

Pigmalion, lui dit-elle, vous me devez un désaveu de votre indifférence; ma gloire y est intéressée. Considérez mes traits, voyez quelle ame y est répandue, quelle harmonie les unit ensemble. Prenez votre ciseau: je conduirai votre main, j'échaufferai votre imagination... (p. 15-16)

La Vénus de Deslandes est de la même nature que celle des Anciens. Par elle, «tout commence à respirer et à vivre»:

*Hélas ! se disoit [Pigmalion] à lui-même, si quelque Divinité favorable pouvoit lui donner la vie et le mouvement ... quelle félicité seroit égale à la mienne... Mais, o désirs superflus, & peut-être même ridicules ! [...] Ce marbre sera toujours un objet charmant à mes yeux; mais il y aura toujours un vuide infini entre son existence & la mienne. Qui peut communiquer la pensée et le sentiment à du marbre ? Mais qui me les a communiqez à moi-même ? (p. 29-30)*

On devine sans doute maintenant pourquoi il est ici question d'une interprétation, voire d'une imitation de la théologie physique des *Métamorphoses*, puisque la statue à l'image de Vénus est l'emblème d'un panthéisme qui assigne à la matière la faculté de penser:

*Je vis, je respire, je pense, j'ai des sentimens: n'en peut-il point arriver autant à cette Statue ? Tout dépend peut-être d'un certain arrangement de parties. Un corps dur peut devenir flexible, le cahos peut recevoir une forme plus régulière. Ici la matiere est étendue, là elle pese, plus loin elle se meut, plus loin encore elle pense. Ce ne sont peut-être là que différentes modifications qui concourent à former un tout parfait (p. 30-31).*

---

<sup>207</sup> *Histoire critique de la philosophie*, tome 1, p. 298. Jean Pépin s'attarde à une autre occurrence des noces de Thétis et de Pélée, cette fois-ci dans les Homélies pseudo-clémentines dans lesquelles l'auteur s'en prend à l'allégorisme stoïcien d'Appion. L'interprétation allégorique du jugement de Pâris, ici, est morale: Héra représente la gravité, Athéna la virilité, Aphrodite la volupté, etc. Dans *Mythe et allégorie*, op. cit., p. 399.

En lestant de savoirs matérialistes une *imitatio* d'Ovide, Deslandes, dans son *Pigmalion, ou la statue animée*, réactualise le rôle tenu par l'allégorie physique dans la théologie tripartite des Anciens. Cette herméneutique est libertine dans la mesure où il n'appartient qu'au libre penseur de déterminer le moment où le sens littéral d'une fable devient allégorique pour dévoiler des principes philosophiques parfois subversifs. C'est sans doute pourquoi l'auteur de l'article «Polythéisme» de l'*Encyclopédie* condamne l'emploi de l'allégorie physique: «Lorsque le peuple lisoit dans ses poètes que Jupiter frappoit Junon son épouse & sa sœur, concevoit-il qu'il ne s'agissoit là que du choc des élémens<sup>208</sup>» ? Or, là où prévaut la maxime *Piscis hic non est omnium*, cette précaution s'avère inutile, puisque le lecteur est sans doute l'un de ces modernes païens qui «savent penser». Ainsi, l'originalité dont Deslandes a fait preuve dans le traitement du livre X des *Métamorphoses* est d'avoir associé à la fable bien connue du sculpteur Pygmalion une antique forme d'interprétation, l'allégorie physique et la théologie tripartite, dont l'histoire de la réception au XVIII<sup>e</sup> siècle reste à faire.

---

<sup>208</sup> *Encyclopédie*, article «Polythéisme», *op. cit.*, p, 962.

## CONCLUSION

SOCRATE

Es-tu aussi, Ion, le meilleur général qui soit parmi les Grecs ?

ION

Tiens-t'en assuré, Socrate; car j'ai appris cet art dans Homère.

(Platon, *Ion*, 541a)

L'*imitatio* du mythe de Pygmalion que propose André-François Deslandes met en lumière l'étroite parenté entre invention littéraire et interprétation des savoirs au XVIII<sup>e</sup> siècle. Matérialisme et théorie empiriste de la connaissance s'y déploient sous les traits d'une statue dont l'accès à sa propre conscience sert à montrer comment les préjugés sont de simples perceptions transformées en certitudes, voire en dogmes. Toutefois, l'hypothèse matérialiste de John Locke ne saurait contenir l'ensemble des réflexions du libertin sur la nature de la matière. À la lecture de *l'Histoire critique de la philosophie*, on a constaté que Deslandes pense le matérialisme en fonction d'un parallèle oratoire avec le stoïcisme, *imitatio* qui confère à son matérialisme un certain éclat, puisque les œuvres de Cicéron et de Sénèque servent à contredire Augustin, Descartes, Malebranche, etc. Deslandes s'attarde de surcroît à une forme d'interprétation héritée du stoïcisme qui vise à déceler des doctrines matérialistes sous le sens littéral des fables: l'allégorisme physique. La sympathie qu'éprouve Deslandes envers ce type d'allégorisme permet d'apprécier comment les philosophes de l'Antiquité et ceux de l'âge classique ne dissocient pas les savoirs des figures mythologiques les représentant, alors que les Pères de l'Église et leurs

successeurs, au nom d'une exégèse figuriste, condamnent cette pratique. L'allégorie antique, de la Renaissance jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, met d'ailleurs en évidence les dissonances entre allégorisme païen et figurisme chrétien qui se font entendre au sein de la République des Lettres. Nous donnerons, en guise de conclusion, quelques exemples emblématiques du destin indécis de deux termes qui, encore aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, infléchissent la représentation des savoirs littéraires, philosophiques et théologiques depuis l'Antiquité: *figura* et *allegoria*.

De façon générale, le figurisme participe du même procédé herméneutique que l'allégorisme dans la mesure où le commentateur établit un parallèle entre deux textes de nature distincte en greffant un sens étranger tant aux écritures saintes qu'aux œuvres des Anciens: «Comme l'interprétation figurative fait en quelque sorte qu'une chose se substitue à une autre, la représente ou la désigne, cette forme d'interprétation est, au sens le plus large du terme, 'allégorique'<sup>209</sup>». Seulement, ces techniques interprétatives et oratoires s'opposent par leur finalité. Comme l'a montré jadis Erich Auerbach, la doctrine des quatre sens de l'Écriture fait ressortir le sens concret, réaliste et historique des textes sacrés, à l'exception du sens anagogique, qui sert à découvrir «les vérités éternelles proclamées dans tous les livres saints': la fin du monde et la vie éternelle [...]»<sup>210</sup>. Le sens anagogique s'apparente à l'allégorisme physique antique puisque, dans les deux cas, il s'agit pour l'interprète de déceler soit un sens philosophique, soit des vérités spirituelles éternelles. Alors qu'une

---

<sup>209</sup> Erich Auerbach, *op. cit.*, p. 61.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 47. Auerbach cite Augustin, *De genesis ad litteram* (1,1.)

interprétation anagogique de la création du monde racontée dans la *Genèse* montre la supériorité d'une cause immatérielle sur les corps, en plus de mettre en valeur une conception téléologique de l'histoire du monde et du salut, une interprétation physique d'Ovide, comme on l'a vu dans *Pigmalion, ou la statue animée*, représente l'univers telle une substance incréée, matérielle et pensante, ce qui vise à rejeter toute représentation téléologique de l'univers et du destin humain. Or, nous connaissons encore mal les nombreux essais allégoristes et figuristes de la fin du Grand Siècle et du XVIII<sup>e</sup> siècle qui illustrent cette tension.

L'interprétation figurative de la Bible était encore très répandue aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>211</sup>. Les théologiens du XVII<sup>e</sup> siècle ont donné au figurisme une forme si achevée que ce type d'interprétation de la Bible façonne autant les représentations du politique que du métaphysique. Le Dieu de Bossuet n'est-il pas celui auquel obéissent et les étoiles et les armées ? L'évêque de Meaux ne voit-il pas dans les monarchies modernes la *figure* des états hébreux décrits dans l'*Ancien Testament*<sup>212</sup> ? Pourtant, la terminologie décrivant ce procédé demeure vague à cette époque. La tradition figuriste des Pères, encore au XVII<sup>e</sup> siècle, est souvent qualifiée d'«allégorique» :

L'idée centrale d'exégèse allégorique est que l'Ancien Testament est l'image anticipée du Nouveau, sa préfiguration, sa *figure*, et que les promesses temporelles faites à Israël par les prophètes sont les

---

<sup>211</sup> Dans l'édition critique des *Œuvres de Jean Meslier*, on peut lire à ce sujet : «Un contemporain de Meslier, l'Abbé d'Étemare (1682-1770), publia en 1712 des *Principes pour l'intelligence de l'Écriture sainte*, considérés comme l'expression la plus outrée de la littérature figuriste, alors dans sa plus grande vogue», dans *Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier, Œuvres de Jean Meslier*, «Notes et annexes», note X, Paris, Anthropos, édition critique par Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul, tome 1, 1970, p. 534.

<sup>212</sup> Le *Discours sur l'histoire universelle* est caractéristique de ce figurisme qui marie l'histoire à la théologie et la théologie au politique.



images des biens éternels apportés par le Christ à son Église qui est le nouvel Israël<sup>213</sup>.

Or, les *philosophes* et leurs précurseurs ont été particulièrement outrés par le dogmatisme et l'irrationalisme du figurisme. Le commentaire de Robert Challe à ce sujet révèle sans nul doute ce que les lecteurs des *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche* pensaient de cette stratégie oratoire mise à profit par l'Église :

Il n'y a point d'écrit, affirme Challe, dont je ne puisse prendre un lambeau, et en faire une prophétie pour qui il me plaira, pour mon cheval si je veux [...]. On trouvera des types et des figures dans les histoires ordinaires comme dans celle des Juifs [...]. Écrivons nos songes, écrivons les visions d'un frénétique, nous aurons d'aussi belles prophéties, pourvu qu'il se trouve des gens qui en veu<il>ent bien prendre quelques lignes et les appliquer à tous les faits dont on s'avisera<sup>214</sup>.

Challe critique l'ajout d'un sens étranger à des «lambeaux» d'écriture et, du même coup, l'arbitraire du système analogique qui régit l'interprétation figurative. L'imagination humaine qui dénature la parole de Dieu est plus irrationnelle que fantaisiste, et c'est ce que déplore également Jean Meslier. Dans ses *Mémoires des pensées et sentiments*, on lit une longue liste de motifs figuratifs liant l'Ancien au Nouveau Testament, liste au terme de laquelle l'auteur émet ce commentaire :

Comme donc les susdites promesses et prophéties n'ont point eu leur accomplissement, prises dans leur propre sens, et dans leur sens naturel, et que de l'aveu même de nos christicoles, elles ne peuvent l'avoir eu que dans un sens spirituel et allegorique qui n'est dans le fond qu'un sens étranger et un sens ridicule et imaginaire, forgé à loisir par l'imagination des hommes, il s'ensuit manifestement,

---

<sup>213</sup> Hervé Savon, «Le figurisme et la 'Tradition des Pères'», dans *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. «Bible de tous les temps», sous la direction de Jean-Robert Armogathe, 1989, p. 758; souligné dans le texte.

<sup>214</sup> Robert Challe, *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*, Genève, Droz, nouvelle édition par Frédéric Deloffre et François Moureau, 2000, p. 337-338.

qu'elles sont fausses, puisqu'elles ne sauraient être vraies ou véritables dans un sens qu'elles n'ont point en elles-mêmes, et qui n'est qu'imaginaire<sup>215</sup>.

La pratique du figurisme, à l'instar de l'allégorisme, nécessite la connaissance d'un *ars* particulier, celui qui consiste dans la maîtrise des différents sens servant à interpréter les Écritures: sens historique et littéral, anagogique, figuratif et éthique<sup>216</sup>. Ces techniques oratoires deviennent, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, la cible d'auteurs dont la critique du christianisme est indissociable d'une liquidation de cette herméneutique. Mais si le figurisme est un allégorisme pour des auteurs comme Challe, Meslier ou Voltaire, l'allégorisme n'est pas nécessairement un figurisme. Cette confusion, originellement due à la culture païenne des premiers Pères de l'Église s'est immiscée tant dans le discours apologétique que dans certaines hardiesses laïques.

C'est par la pratique du commentaire et de la glose que les érudits mettent en valeur les savoirs dont ils se font les thuriféraires<sup>217</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'orthodoxie perpétue l'idée médiévale selon laquelle Ovide a livré un message d'ordre moral dans ses *Métamorphoses*. C'est du moins ce que pense l'abbé Bellegarde dans la préface de la traduction qu'il propose

---

<sup>215</sup> *Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier, op. cit.*, tome 1, p. 372.

<sup>216</sup> Voir *Figura, op. cit.*, p. 46-47.

<sup>217</sup> Les Jésuites montrent, dans leur *Ratio studiorum*, que l'érudition s'acquiert en interprétant des allégories écrites ou peintes: «commenter des hiéroglyphes, des symboles, des sentences de Pythagore, des apophtegmes, des adages, des emblèmes ou des énigmes». *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, «règles pour le professeur de rhétorique», Paris, Belin, coll. «Histoire de l'éducation», traduction par Léone Albriex et Dolorès Pralon-Julia, 1997, p. 170. Au XVII<sup>e</sup> siècle, l'allégorisme physique, chimique, voire même alchimique trouve quantité d'adeptes. Paul Pellisson, le Père Menestrier et Bonnetcorse ont tous commenté les allégories «chymiques» que l'on trouve dans Homère. Voir Noémi Hepp, *Deux amis d'Homère au XVII<sup>e</sup> siècle. Textes inédits de Paul Pellisson et Claude Fleury*, Paris, Klincksieck, 1970.

des *Métamorphoses* :

[Ovide] fait changer les hommes en diverses sortes d'animaux, pour représenter les désordres où les passions les entraînent quand ils s'y abandonnent; de sorte que ces changemens fabuleux sont de véritables intructions pour inspirer l'horreur du vice<sup>218</sup>.

Jugements sur la morale se conjuguent ici à une conception historique des fables, dans la mesure où celles-ci sont inspirées par les vices des hommes. C'est à ces explications allégoriques «historiques» que s'attache Antoine Banier dans ses *Métamorphoses d'Ovide traduites en François, avec des Explications historiques* et son *Explication historique des fables*. Il en est également ainsi pour l'abbé Pluche qui, dans son *Histoire du ciel*, montre comment les hiéroglyphes égyptiens représentent des savoirs liées à l'agriculture:

[...] les dieux & les déesses, quoiqu'avec le tems on ait cru les démasquer, & y appercevoir quelques personnages historiques, originairement, ne tenoient en rien à l'histoire d'aucun homme qui eût vécu sur la terre, qu'ils n'étoient pas même des allégories ou des emblèmes destinées à enseigner la physique & la morale, mais que dans leur institution, ils étoient uniquement des caractères significatifs pour annoncer au peuple le cours du soleil, la suite des fêtes & l'ordre des travaux de l'année<sup>219</sup>.

Pour les Égyptiens, les fables ne dissimulent pas les mystères des sciences et des arts. En aucun cas les vains ornements des païens auraient pu contenir un enseignement naturaliste qui contredise la «physique de Moïse». C'est pour cette raison que des abbés comme Banier ou Pluche dénoncent le matérialisme fabuleux et, par le fait même,

---

<sup>218</sup> Bellegarde est cité par Ghislaine Amielle dans *Les traductions françaises d'Ovide. Recherches sur des traductions françaises des Métamorphoses d'Ovide illustrées et publiées en France à la fin du XV<sup>e</sup> siècle et au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Jean Touzot, coll. «Cæsarodunum: Textes et Images de l'Antiquité», 1989, p. 276.

<sup>219</sup> Antoine Pluche, *Histoire du ciel où l'on recherche l'origine de l'idolâtrie et les méprises de la philosophie*, Paris, Veuve Estienne, tome 2, 1740, p. 415.

l'allégorisme païen auquel s'est opposée la tradition figuriste. Une interprétation matérialiste du mythe de Pygmalion se veut donc le parfait contre-exemple des théories allégoristes des théologiens, comme si les premières pensées d'un marbre conçu à l'image de Vénus constituaient un argument susceptible de renverser une tradition herméneutique chrétienne reposant elle-même sur les ruines d'Athènes et de Rome.

\*\*\*\*\*

La présence de l'allégorisme physique chez un matérialiste comme Deslandes est un legs du transfert culturel mis en œuvre à la Renaissance des arts et des lettres, époque où les interprétations physiques des textes païens refont surface. L'allégorisme du siècle des Lumières serait, à ce titre, un lieu commun hérité de la Renaissance où se rencontrent diverses traditions philosophiques, littéraires et théologiques, mais dont on a méconnu, jusqu'à ce jour, l'importance et la valeur. L'*Histoire critique de la philosophie* nous a permis de relire le matérialisme de Deslandes au prisme de l'allégorie et, par le fait même, de voir sous un nouveau jour l'étroite relation entre spéculation et fiction dans la littérature philosophique, puisque les théories matérialistes sont en quelque sorte personnifiées grâce à une allégorisation de la nature qui se donne à voir sous les traits de personnages fabuleux. *Pigmalion, ou la statue animée* est en ce sens un bel exemple de *la survivance des dieux antiques*<sup>220</sup> dans un univers lettré, athée et libertin, survivance qui se réinvente à partir du lieu de mémoire dans lequel l'âge classique se voit et se pense: l'Antiquité.

---

<sup>220</sup> Jean Seznec, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», [1940] 1993.

## BIBLIOGRAPHIE

## **CORPUS ÉTUDIÉ**

DESLANDES, André-François, *Pigmalion, ou la statue animée*, Londres, Samuel Harding, 1741.

*-Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre tems*, Amsterdam, François Changuion, 1737.

## **ANTIQUITÉ PAÏENNE ET CHRÉTIENNE**

AUGUSTIN, *Œuvres complètes de saint Augustin*, Paris, Louis Vivès, traduites en français et annotées par MM. Péronne, Vincent, Écalle, Charpentier, Barieau, texte latin de l'édition des bénédictins, tomes VI et XXIII, 1873.

CICÉRON, *De la nature des dieux*, Paris, Panckoucke, traduit par M. Andrieu, 1830.

D'ALEXANDRIE, Clément, *Le Protreptique*, Paris, Éditions du Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 1949.

HÉRACLITE (Pseudo), *Allégories d'Homère*, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Universités de France», texte établi et traduit par Félix Buffière, 1962.

HÉSIODE, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Universités de France», texte établi et traduit par Paul Mazon, 1928.

HOMÈRE, *Illiade*, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Universités de France», texte établi et traduit par Paul Mazon, Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langumier, 1947.

LUCRÈCE, *De la nature des choses*, Paris, Panckoucke, traduit par de Pongerville, 1829.

OVIDE, *Métamorphoses*, Paris, Panckoucke, traduit par E. Gros, 1834.

ORIGÈNE, *Contre Celse*, Paris, Éditions du cerf, coll. «Sources chrétiennes», traduction par Marcel Borret, 1976.

PLATON, *Timée*, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Universités de France», texte établi et traduit par Albert Rivaud, 1963.

-*Ion*, Paris, Garnier-Flammarion, notes et traduction par E. Chambry, 1967.

-*Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, notes et traduction par Luc Brisson, 1987.

PLUTARQUE, *Œuvres morales de Plutarque*, Paris, traduites par Amyot, tome cinquième, 1802.

SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde*, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Universités de France», texte établi et traduit par Gabriel Rochefort, 1960.

SÉNÈQUE LE PHILOSOPHE, *Questions naturelles*, Paris, Panckoucke, traduction par Ajason de Grandsagne, 1833.

TERTULLIEN, *Œuvres complètes de Tertullien*, Paris, Louis Vivès, traduction par M. Genoude, tome 2, 1852.

-*Tertulliani Opera Omnia, Patrologia latina, tomus secundus, Parisiis*, 1844.

## **OUVRAGES DES XVII<sup>e</sup> ET XVIII<sup>e</sup> SIÈCLES**

-*Romanciers libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque

de la Pléiade», anthologie établie sous la direction de Patrick Wald Lasowski, 2000.

-*Pygmalion des Lumières*, Paris, Desjonquères, anthologie établie par Henri Coulet, 1998.

-*Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, Paris, Belin, coll. «Histoire de l'éducation», traduction par Léone Albrieux et Dolorès Pralon-Julia, 1997.

-*Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, New York, Redoex Microprint Corporation, 1969.

-*Nouveau dictionnaire historique ou histoire abrégée de tous les HOMMES qui se sont fait un nom par le Génie, les Talens, les Vertus, les Erreurs, &c. depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours*, par une société de gens-de-lettres, Caen, chez G. Le Roy, tome II, 1779.

ARNAULD, Antoine, NICOLE, Pierre, *Logique ou l'art de penser contenant, outre les Règles communes, plusieurs observations nouvelles, propres à former le jugement*, Lille, Librairie Renée Giard, coll. «Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de l'université de Lille», introduction par P. Roubinet, [1662] 1964.

BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Genève, Slatkine Reprints, [1697] 1969.

BOSSUET, Jacques Bénigne, *Œuvres complètes de Bossuet, évêque de Meaux*, Paris, Beaucé-Rusand, tomes XXVI et XXXVI, 1826-1827.

CHALLE, Robert, *Difficultés sur la religion proposées au Père Malebranche*, Genève, Droz, coll. «Textes littéraires français», édition critique par Frédéric Deloffre et François Moureau, 2000.



CONDILLAC, Étienne Bonnot de, *Œuvres philosophiques de Condillac*, Paris, PUF, coll. «Corpus général des philosophes français», tome 1, 1947.

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», texte latin et traduction du duc de Luynes, [1641] 1963.

DESLANDES, André-François, *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*, Paris, Honoré Champion, coll. «L'Âge des Lumières», édition établie par Franck Salaün, [1712] 2000.

DIDEROT, Denis, *Œuvres. Philosophie*, Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins», édition établie par Laurent Versini, 1994.

-*Œuvres. Esthétique-Théâtre*, Paris, Robert Laffont, coll. «Bouquins», édition établie par Laurent Versini, 1996.

FONTENELLE, Bernard le Bovier de, *Œuvres de monsieur de Fontenelle*, Amsterdam, tome troisième, 1754.

LA METTRIE, Julien Offray de, *L'Homme-Machine*, Paris, Denoël / Gonthier, coll. «Bibliothèque Médiations», [1748] 1981.

LAMY, Bernard, *La rhétorique ou l'art de parler*, Brighton, Sussex Reprints, University of Sussex Library, [1699] 1969.

LOCKE, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. «Bibliothèque des textes philosophiques», traduction de Coste, [1700] 1998.

MALEBRANCHE, Nicolas, *Œuvres de Malebranche*, Paris, Éditions Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», édition établie par Geneviève Rodis-Lewis, tome 1, 1997.

-*Conversations chrétiennes*, Paris, Folio, coll. «Essais», [1711] 1994.

MESLIER, Jean, *Œuvres de Jean Meslier*, Paris, Anthropos, édition établie par Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul, tome 1, 1970.

PLUCHE, Antoine, *Histoire du ciel où l'on recherche l'origine de l'idolâtrie et les méprises de la philosophie*, Paris, Veuve Estienne, tome 2, 1740.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Garnier-Flammarion, [1755] 1971.

SPINOZA, *Éthique*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», [1677] 1954.

VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, Paris, Garnier-Flammarion, [1734] 1964.

-*Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, [1764] 1964.

-*La philosophie de l'histoire, Les Œuvres complètes de Voltaire*, Genève, Institut et musée Voltaire, University of Toronto Press, [1765] 1969.

-*Questions sur l'Encyclopédie, Œuvres complètes de Voltaire*, [s.l.], tome XXVIII, 1775.

## OUVRAGES CRITIQUES APRÈS 1900

AMIELLE, Ghislaine, *Les traductions françaises d'Ovide. Recherches sur des traductions françaises des Métamorphoses d'Ovide illustrées et publiées en France à la fin du XV<sup>e</sup> siècle et au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Jean Touzot, coll. «Cæsarodunum : Textes et Images de l'Antiquité», 1989.

ARMOGATHE, Jean-Robert, «Sens littéral et orthodoxie», dans *Le siècle des Lumières et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. «Bible de tous les

temps», sous la direction de Yvon Belaval et Dominique Bourel, 1986, p. 431-439.

AUERBACH, Erich, *Figura*, Paris, Belin, coll. «L'extrême contemporain», préface et traduction par Marc André Bernier, [1938] 1993.

BAERTSCHI, Bernard, «La statue de Condillac, image du réel ou fiction logique?», dans *La Revue philosophique de Louvain*, n° 82, 1984, p. 335-364.

BERNIER, Marc André, «Quand le présent prend la figure des Anciens : pratique du parallèle oratoire et conception 'figurative' du temps», dans *Le temps et ses représentations au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, sous presse.

-«Mécanique des sensations et conception du mariage dans *Pigmalion, ou la statue animée*», dans *Sexualité, mariage et famille au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Québec, P.U.L., 1998, p. 147-158.

-*Libertinage et figure du savoir. Rhétorique et roman libertin dans la France des Lumières (1734-1751)*, Québec/Paris, PUL / L'Harmattan, coll. «La République des Lettres», 2001.

BENITEZ, Miguel, *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Paris / Oxford, Universitas / The Voltaire Foundation, 1996.

CARR, John. L., «Pygmalion and the *Philosophes*», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, The Warburg Institute, vol. XXIII, 1960, p. 239-260.

-«Deslandes and the *Encyclopédie*», *French Studies*, vol. XVI, 1962, p. 154-160.

CASSIRER, Ernst, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, [1934] 1966.

CROUZEL, Henri, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier, coll. «Théologie», 1990.

DARNTON, Robert, *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 1992.

DELON, Michel, (sous la dir.) *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997.

DE MAN, Paul, «The Epistemology of Metaphor», *Critical Inquiry*, vol. V, n°1, 1978, p. 13-30.

DENEYS-TUNNEY, Anne, «Le roman de la matière dans *Pigmalion, ou la statue animée* d'A.F. Boureau-Deslandes», dans *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, coll. «Écriture», 1999, p. 93-108.

DES PLACES, Édouard, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, Klincksieck, coll. «Études et commentaires», 1964.

EHRARD, Jean, *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, coll. «Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité», [1963] 1994.

FÉDOU, Michel, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris, Beauchesne, coll. «Théologie historique», 1988.

FERGUSON, Everett (sous la dir.) *Encyclopedia of Early Christianity*, New York / London, Garland Publishing, 1990.

GEISSLER, Rolf, *Boureau-Deslandes. Ein Materialist der Frühaufklärung*, Berlin, Rütten & Loening, 1967.

-«Boureau-Deslandes lecteur de manuscrits clandestins?», dans *Le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle et la littérature clandestine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 1981, p. 227-234.

GILSON, Étienne, *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Payot, coll. «Bibliothèque historique», [1922] 1947.

GOUHIER, Henri, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, librairie philosophique J. Vrin, coll. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», [1926] 1948.

GRELL, Chantal, *Le dix-huitième siècle et l'Antiquité en France 1680-1789*, Oxford, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, The Voltaire Foundation, 2 tomes, 1995.

GRELL, Chantal, *L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, coll. «Questions», 1992.

HAZARD, Paul, *La crise de la conscience européenne 1660-1715*, Paris, Gallimard, coll. «Idées», 2 tomes, [1935] 1961.

HEGEL, Friedrich-Georg-Wilhelm, *La raison dans l'histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, Paris, 10/18, traduction, introduction et notes par Kostas Papaioannou, 1965.

HEPP, Noémi, *Deux amis d'Homère au XVII<sup>e</sup> siècle. Textes inédits de Paul Pellisson et de Claude Fleury*, Paris, Klincksieck, 1970.

HUTCHISON, Ross, *Locke in France 1688-1734*, Oxford, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, The Voltaire Foundation, 1991.

JOHNS, Catherine, *Éros dans l'art antique. Sexe ou symbole ?* Rome, Gramese, 1992.

LAMBERTON, Robert, *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1986.

LEHMANN, Yves, *Varron, théologien et philosophe romain*, Bruxelles, Revues d'études latines, coll. «Latomus», 1997.

LEVY, David, *Voltaire et son exégèse du Pentateuque : critique et polémique*, Oxford, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, The Voltaire Foundation, 1975.

MACARY, Jean, «L'esprit philosophique avant l'*Encyclopédie* : André-François Deslandes», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. LXXXIX, 1972, p. 975-992.

-*Masque et lumière au XVIII<sup>e</sup> siècle. André-François Deslandes, «citoyen-philosophe» (1689-1757)*, La Haye, Martinus Nijhoff, coll. «Archives internationales d'histoire des idées», 1975.

MARÉCHAUX, Pierre, *Premières leçons sur les Métamorphoses d'Ovide*, Paris, P.U.F, coll. «Bibliothèque Major», 1999.

MAUZI, Robert, *L'idée du bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1960.

MAY, Georges, «Diderot et l'allégorie», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. LXXXIX, 1972, p. 1049-1076.

MAYER, Jean, «Illusion de la philosophie expérimentale», *Revue générale des sciences pures et appliquées*, n° 63, 1956, p. 353-363.

MOREAU, Joseph, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Hildesheim / New York, Georg Olms, 1971.

O'NEAL, John, *The Authority of Experience. Sensationist Theory in the French Enlightenment*, University Park, The Pennsylvania State University Press, coll. «Literature & Philosophy», 1996.

PÉPIN, Jean, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. «Philosophie de l'esprit», 1958.

PINTARD, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Boivin et C<sup>ie</sup>, 1943.

PRESTIGE, George Leonard, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris, Aubier-Montaigne, coll. «Les religions», traduit de l'anglais par D. M., 1955.

QUANTIN, Jean-Louis, *Le catholicisme classique et les Pères de l'Église. Un retour aux sources (1669-1713)*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, coll. «Études augustiniennes», 1999.

RACAULT, Jean-Michel, «Le mythe de 'l'enfant de la nature' dans la littérature du XVIII<sup>e</sup> siècle ou La recreation expérimentale», dans *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, coll. «Mythes, Critique et Histoire», textes réunis par Chantal Grell et Christian Michel, 1989, p. 101-117.

RANSON, Patric, *Richard Simon ou du caractère illégitime de*

*l'augustinisme en théologie*, Lausanne, L'âge de L'Homme, coll. «La lumière du Thabor», 1990.

REVEL, Jean-François, *Histoire de la philosophie occidentale. Penseurs grecs et latins*, Paris, Stock, coll. «Le Livre de Poche», 1968.

RIHS, Charles, *Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique*, Genève / Paris, Droz / Librairie Minard, coll. «Études d'histoire économique, politique et sociale», 1962.

SALEM, Jean, *L'atomisme antique. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris, Librairie générale française, coll. «Livre de Poche», 1997.

SALAÜN, Franck, *L'ordre des mœurs. Essai sur la place du matérialisme dans la société française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Kimé, 1996.

SAVON, Hervé, «Le figurisme et 'La Tradition des Pères'», dans *Le Grand Siècle et la Bible*, Paris, Beauchesne, coll. «Bible de tous les temps», sous la direction de Jean-Robert Armogathe, 1989, p. 757-785.

SCHØSLER, Jørn, *John Locke et les philosophes français. La critique des idées innées en France au dix-huitième siècle*, Oxford, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, The Voltaire Foundation, 1997.

SEZNEC, Jean, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Paris, Flammarion, coll. «Champs», [1940] 1993.

SPINK, John Stevenson, *French Free-thought from Gassendi to Voltaire*, University of London, The Athlone Press, 1966.

-«Un abbé philosophe : l'affaire de J. M. de Prades», *Dix-huitième siècle*, n° 3, 1971, p. 144-180.



STAROBINSKI, Jean, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, coll. «NRF essais», 1989.

TRESMONTANT, Claude, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1961.

VERNIÈRE, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Genève, Slatkine Reprints, [1954] 1979.

VIENNE, Jean-Michel, *Expérience et raison. Les fondements de la morale selon Locke*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. «Bibliothèque d'histoire de la philosophie», 1991.

YOLTON, John, *Locke and the French Materialism*, Oxford, Oxford University Press, coll. «Clarendon Press», 1991.

## **ANNEXE**

# ***Pigmalion, ou la statue animée***

**Par**

**André-François Deslandes**

Londres, chez Samuel Harding, 1741, in-12, 80 p.

À M A D A M E  
L A C O M T E S S E  
D E G .

*Voici, MADAME, cette Histoire de Pigmalion que vous avez tant envie ou plutôt tant d'impatience de lire. Je souhaite de tout mon coeur que vous ne soyez point blessée [ij] de quelques traits un peu trop vifs dont elle est parsemée. Ces traits sont excusables dans un sujet aussi bizarre & aussi philosophique (l'un n'est point contraire à l'autre ) que celui que je vous présente. En effet, MADAME, quel mélange d'objets inespérés & frappans ! Un homme amoureux de son ouvrage: une Statue vivante & animée [iij] : de la Matière qui passe par plusieurs essais, qui reçoit différentes modifications, qui se meut, qui a des sentimens: une Divinité puissante qui lui accorde jusqu'à la faculté de penser, & de raisonner !*

*Tout cela me direz-vous, est bien capable de révolter l'imagination la plus aguerrie. Mais, MADAME, mettons un peu les préjugés [iv] à part, & raisonnons ensemble. Qu'est-ce que la Matière ? En quoi consiste son essence ? Avouons-le de bonne foi: nous n'en sçavons rien. Un voile obscur couvre nos yeux, & les couvrira, selon les apparences long-tems. Il est vrai, que nous connoissons quelques propriétés de la Matière; mais ces propriétés sont-elles les seules qui lui [v] appartiennent ? N'y en a-t-il point d'autres, & même d'un rang supérieur ?*

*Déjà quelques Philosophes tombent d'accord que l'impénétrabilité, que la pesanteur ou la tendance vers un centre, ne sont point essentielles à la*

*Matiere: témoin le Feu, & peut-être l'Air. Qu'est-ce donc qui lui est essentiel ? Encore une fois, MADAME, nous [vj] n'en sçavons rien; & le peu qui nous est connu, le peu qu'apperçoivent nos foibles regards, n'exclud point la Pensée. Le gros des Théologiens & des Philosophes se récriera contre cette décision, toute modeste qu'elle est; mais laissons-les s'occuper de vaines Chimères, laissons-les prendre leurs Syllogismes pour des Oracles, & leurs idées [vij] superstieuses [sic] pour la Religion.*

*En finissant, MADAME, je vous demande une grace, c'est de ne montrer cette bagatelle qu'à peu de personnes. Il y a un certain ton qui fait passer la vérité; mais ce ton n'est pas entendu de tout le monde, & même il ne doit pas l'être. Piscis hic non est omnium. [viii]*

Vous, qui dans ce Printems de l'âge  
Où l'on ose à peine penser,  
Où d'un amoureux badinage  
Le cœur ne sçauroit se passer,  
Vous, qui plus fiere & plus hardie  
Jusques à la Philosophie  
Avez élevé vos regards,  
Vous, qu'une nouvelle parure,  
Une fontange, une coiffure,  
Ne dégoûtent point des Beaux Arts:  
Daignez, noble & sage Julie,  
Excuser dans Pigmalion  
D'une bizarre passion  
L'égarement & la folie.  
Hélas ! Tout est illusion,  
Tout est caprice dans la Vie.

## P I G M A L I O N , O U L A S T A T U E A N I M É E

Pigmalion naquit dans l'Isle de Cypre d'une famille opulente & accréditée. Un génie heureux & inventif, un amour opiniâtre pour le travail, du goût, des talens presque universels, [2] le porterent à cultiver tous les beaux Arts. Il réussit principalement dans la Sculpture. Ses Ouvrages à la vérité n'avoient pas tout le fini de ceux de Phidias & de Praxitele; mais il leur donnait je ne sçai quoi de fort & de sublime, qui faisoit aisément reconnoître son ciseau. Peu sensible à ces graces naïves, à ces expressions tendres & flateuses qui gagnent doucement le cœur, il vouloit des beautés brusques & fières, il [3] aimoit à frapper l'esprit & à le tirer, pour ainsi dire de son assiette naturelle. Le Marbre & l'Yvoire sembloient non-seulement respirer & vivre, en sortant de ses mains: il leur créoit encore une ame & des passions.

Dans l'Antiquité sçavante, l'apanage de ceux qui se livroient à l'étude des beaux Arts, étoit un noble désintéressement. Ils travailloient pour la gloire, ils cherchoient à acquérir une réputation [4] immortelle. La basse jalousie ne régnoit point dans leurs cœurs. Pigmalion porta la générosité encore plus loin que tous ses contemporains. Il ne vendit aucun de ses Ouvrages, qu'il auroit cru deshonoré par cette espèce de trafic. Il en ornoit les Temples consacrés aux Dieux immortels; il les faisoit placer dans les Tribunaux où se rendoit la justice, & dans les Sales d'assemblée où l'on enseignoit la Philosophie & les autres Sciences [5] exactes, qui ont pour but d'inspirer l'amour inséparable de la Vérité & de la Vertu. Les Amis de Pigmalion lui étoient tendrement attachés, & il puisoit dans leur commerce des idées nouvelles, qu'il n'auroit peut-être point eues de son propre fond. Une estime réciproque resserroit les nœuds de l'amitié. Heureux les Royaumes, où le soin de récompenser les Talens supérieurs, les Talens utiles, passe non-seulement pour une [6] obligation essentielle; mais encore pour une dette de l'Etat; & où les grands Artistes ne sont point obligés de vendre leurs Ouvrages à des Ignorans superbes, qui n'ont pour tout goût & pour toute intelligence que de stupides richesses !

Les mœurs de Pigmalion étoient telles que les doit avoir un honnête homme, dont l'esprit est pur & délivré des préjugés vulgaires: qui sçait penser avec hardiesse & qui met à profit ses [7] réflexions. Exact observateur des bienséances dont la Religion est la principale, il se procuroit tout le commode, & même tout l'agréable que sa fortune & sa situation lui pouvoient permettre: il se refusoit seulement aux dépenses superflues, à tout ce que demande le faste, à tout ce qui sent le spectacle. Il vivoit pour lui seul, & vivoit d'autant plus délicieusement qu'il connoissoit tout le prix de la vie. L'intérieur de sa maison, les meubles [8] dont elle étoit ornée, sa Bibliothèque, ses Jardins, sa Table, tout avoit un air spirituel & voluptueux; mais rien ne transpiroit au dehors. Il craignoit les hommes ordinaires, & ne se livroit qu'à ses véritables Amis, qui étoient des hommes d'une autre trempe. Si nous pouvions espérer d'être heureux, Pigmalion l'étoit.

A l'âge de vingt ans, il eut dessein de se marier. On lui proposa la fille d'un des plus fameux [9] Négocians de Cypre. Elle avoit de la beauté, de l'esprit, des manières attirantes, je ne sçai quoi de privilégié dans la physionomie: & ce qui devoit alors décider, elle étoit extrêmement riche. Pigmalion demanda du tems, & voulut contre l'usage s'informer des mœurs & du caractère de sa prétendue Maîtresse. Sur la réponse que lui firent des Amis trop sincères, il ne l'épousa point. Cette première tentative l'aigrit contre toutes les [10] femmes. Il en cherchoit de vertueuses, & il ne trouvoit que des Coquettes qui ne gardoient pas même les apparences de la Vertu, ou des Prudes & des Dévotes de profession, qui, par des sentimens déplacés, rendoient cette même Vertu haïssable. De toutes les unions, la plus douce & la plus charmante devoit être le mariage. Mais quel rapport, quel assortiment

de qualités du cœur & de l'esprit n'exige point cette union ! [11] & qu'il est facile de s'y méprendre ! Pigmalion résolut donc de ne point se marier. Il renonça même à ces engagements où du moins, si l'on est trompé, on ne l'est pas long-tems, & où la variété & le changement dédommagent de ce qu'on perd du côté de la constance. Plaisirs faciles & sur lesquels il faut glisser, si l'on veut les trouver à son goût. Qu'importe que les ennemis nés du Public, que les Prêtres en un mot, les blâment ou [12] les approuvent.

Pour continuer à se venger d'un Sexe qu'il n'osoit aimer, Pigmalion ne travailla à aucune Statue de Déesse, ni d'Héroïne. Il craignoit de se passionner, & d'allumer dans son cœur des feux qu'il n'auroit pu ensuite éteindre. En effet, comment représenter une belle personne, comment donner de la vie à ses yeux & de la grace à son teint, comment démêler un souris fin, un noble air de tête, ce je ne sçai [13] quoi d'ingénieux qui accrédite toute une physionomie, sans être soi-même touché ? L'imagination du Peintre ou du Sculpteur ébauche: le cœur acheve & perfectionne.

Pigmalion passa plusieurs années dans cette indifférence recherchée, & même il s'en applaudissoit. Mais qui est assez malheureux, pour ne jamais aimer, ou plutôt qui est assez heureux pour cela ? Un jour de Printemps qu'il avoit été seul [14] à la Campagne, où il s'étoit occupé à étudier la Nature qui se réveillait, pour ainsi dire, & répandoit par-tout de nouveaux agrémens, il entra, sans le sçavoir, dans un Bosquet de Myrtes consacré à Venus. Là, saisi d'un mouvement inconnu, il se jeta sur un tapis de verdure émaillé de Jonquilles & de Violettes, & bien-tôt il s'y endormit. La Déesse lui apparut en songe. Elle étoit portée sur un nuage d'azur parsemé d'étoiles [15] d'or. Ses cheveux flottoient négligemment sur ses épaules nues, & une agraffe de saphirs & de rubis les relevoit sur sa tête d'une manière neuve & galante. Tout ressentait la présence de la Déesse de la Beauté. Ses yeux étoient remplis de cette tendresse vive qui annonce les plus grands plaisirs, & en est, pour ainsi parler, l'avant-goût. Pigmalion, lui dit-elle, vous me devez un désaveu de votre indifférence; ma gloire y est [16] intéressée. Considérez mes traits, voyez quelle ame y est répandue, quelle harmonie les unit ensemble. Prenez votre ciseau: je conduirai votre main, j'échaufferai votre imagination. On verra naître un Chef-d'œuvre de l'Art ... Vous en paroîtrez étonné le premier: tous les Connoisseurs l'admireront ... Venus sera contente & de vous & d'elle-même. La Déesse lui lança aussi-tôt un coup d'œil perçant, qui le remplit de cette vivacité [17] & de ce tréaillement qui se font bien sentir à l'approche d'une volupté long-tems attendue, & ardemment souhaitée.

Pigmalion se réveilla. Un Songe si flatteur resta gravé dans son esprit, comme une réalité. Venus s'offroit encore à ses yeux avec tous ses charmes: Venus le pénétrait de sa divinité. Il ressembloit à un homme étonné qui se diroit à lui-même: *Je me suis hier endormi dans un* [18] *antre sauvage, & me voilà aujourd'hui transporté dans un Salon magnifique, & couché sur des*

*carreaux revêtus de satin. Quel contraste ! Quelle métamorphose !* Toutes les idées de Pigmalion se nettoyerent en même tems. Il vit le Beau dans sa source. Le véritable Amour se peignit à son esprit, cet amour qui n'est point le partage des Coquettes ni des Prudes, cet amour qui commence par l'estime, qui se nourrit des sentimens du cœur, qui s'intéresse [19] à la gloire de la Personne aimée, qui peut passer pour la plus aimable & la plus spirituelle de toutes les vertus. Les faveurs rarement accordées l'entretennent. Ce sont des libertés que l'amour permet, mais qu'il faut prendre à propos & comme en effleurant. Heureux Amour, Baume le plus salulaire de la vie,

Tous les autres plaisirs ne valent pas tes peines !  
Le vrai bonheur de l'Ame est de porter tes chaînes.

[20] Le Songe qu'avoit eu Pigmalion dans le bosquet consacré à Venus, ne pouvoit s'effacer de son cœur, encore moins de son esprit. Il y revenoit sans cesse: tout lui rappelloit des idées flatteuses & attendrissantes. Un matin qu'il considéroit, avec plus de plaisir qu'à l'ordinaire, un Bloc de marbre blanc que ses Eleves avoit dégrossi & préparé, il prit, comme par une inspiration soudaine, son ciseau. A peine eut-il commencé de travailler, [21] que sa main s'enhardit, le marbre devint docile, & prit en quelque maniere la molesse des chairs. L'ouvrage avançoit comme de lui-même, ou plutôt se perfectionnoit avec une extrême rapidité. Le Sculpteur en étoit d'autant plus surpris, qu'il travailloit pour l'ordinaire plus lentement, & avoit beaucoup de peine à se contenter. Mais, pour cette fois, il sentit quelque chose de supérieur à son Art. La Déesse vouloit réussir, & [22] les femmes réussissent toujours, quand l'intérêt de leur beauté & l'amour-propre s'en mêlent. Pigmalion rendit les mêmes traits qui l'avoient frappé pendant son sommeil. Les contours, les expressions de la figure imitoient le naturel: enfin, tout le travail fut achevé. Venus n'avoit jamais paru plus belle. Une legere draperie sembloit flotter sur ses épaules en forme d'écharpe. Tout le reste étoit d'une blancheur éclatante. On ne sçavoit [23] à quelle beauté donner la préférence: chacune avoit son prix, son mérite particulier.

Tous les Connoisseurs vinrent admirer l'Ouvrage de Pigmalion, & trouvoient qu'il s'étoit surpassé lui-même. Les uns employoient des heures entieres à le considérer, & trouvoient encore qu'ils ne l'avoient pas assez vu. *O Dieux ! s'écrioient-ils, pourquoi faut-il que ce Chef-d'oeuvre parte de la main d'un homme?* Les autres, le crayon à la [24] main, dessinoient la nouvelle Statue, & en faisoient l'objet principal de leurs études. Les femmes mêmes, ou par goût, ou par curiosité, s'empressoient à la voir. C'étoit le Spectacle du jour. Quelques-unes s'en retournoient plus tristes, & en quelque maniere jalouses de ce qu'elles avoient admiré. L'auroit-on cru d'une Statue ? Mais la jalousie s'en prend à tout ce qui plaît. Il semble qu'une jolie femme ne voye qu'à regret louer quelqu'autre [25] chose, qu'elle-même, ne fût-ce qu'une Fleur, qu'une Statue, qu'une Peinture.



Pigmalion exalté, applaudi même de ceux qui étoient le plus fâchés qu'il eût si bien réussi, travailla à un Piédestal de basalte ou marbre noir, veiné de rouge, afin d'y placer sa Venus. Il la fit aussi-tôt transporter dans un Salon isolé, qui étoit au bout de son Jardin, & où il alloit passer les momens les plus agréables de sa vie, seul, [26] occupé de ses pensées & interrogeant sans témoin son cœur. Ce Salon étoit peint en vert & or, & des lits de repos, un peu éloignés les uns des autres, offroient des asiles sûrs & commodes qui aidèrent à la rêverie. Une lumière douce s'y répandoit par quatre fenêtres garnies de feuilles de talc, & l'on diminuoit encore le jour par des rideaux faits de peaux d'Espagne, qui se tiroient avec des cordons d'or & vert.

[27] Ce fut au milieu d'un Salon si voluptueusement orné, que parut la Statue de Venus, & elle y faisoit un effet admirable. De quelque côté qu'on la regardât, les yeux en étoient enchantés, & si l'on osoit le dire, le cœur pris. Pigmalion ne passoit aucun jour, sans venir rêver dans ce Salon plusieurs heures de suite, & désespérant de faire aucun ouvrage qui en approchât, il avoit résolu de renoncer à son Art. O Venus ! disoit-il quelquefois, O [28] *Déesse toute-puissante ! vous avez conduit ma main, j'ai fait un Chef-d'œuvre. Mais que de mouvemens inconnus s'élevent dans mon ame ! Je sens plus que jamais qu'il manque quelque chose à mon bonheur. Je vivois tranquille, je n'avois rien à désirer. Présentement, tout me gêne, tout m'inquiète : je souhaite un bien que je ne connois point, ou que je cherche à me dissimuler. O Déesse ! venez à mon secours, ne m'abandonnez point.* Pigmalion gardoit ensuite un profond silence : ses yeux [29] se remplissoient de pleurs. Il pensoit nonchalamment, & n'osoit presque s'avouer ce qu'il pensoit. Hélas ! se disoit-il à lui-même, *si quelque Divinité favorable pouvoit lui donner la vie & le mouvement ... quelle félicité seroit égale à la mienne ... Mais, o desirs superflus, & peut-être même ridicules ! Je souhaite ce que je n'espère point : je demande ce qu'il m'est impossible d'obtenir. Ce marbre sera toujours un objet charmant à mes yeux ; mais il y aura toujours un [30] vuide infini entre son existence & la mienne. Qui peut communiquer la pensée & le sentiment à du marbre ? Mais qui me les a communiqués à moi-même ? Qu'étois-je dans le premier instant où j'ai commencé à penser & à sentir ? Que suis-je encore maintenant ? Je vis, je respire, je pense, j'ai des sentimens : n'en peut-il point arriver autant à cette Statue ? Tout dépend peut-être d'un peu plus ou d'un peu moins de mouvement, d'un certain arrangement de parties. Un corps [31] dur peut devenir flexible, le cahos peut recevoir une forme plus régulière. Ici la matière est étendue, là elle pèse, plus loin elle se meut, plus loin encore elle pense. Ce ne sont peut-être là que différentes modifications qui concourent à former un tout parfait.*

Pigmalion s'entretenoit dans ces pensées, qui le flattoient & le chagrinoient tour à tour. Il avoit beau appeler sa raison, elle ne venoit point le secourir. Son unique occupation étoit [32] d'aller plusieurs fois le jour voir sa chère Statue. Il se jettoit tantôt sur un lit de repos, & tantôt sur un autre. Il lui



parloit quelquefois, & rougissoit ensuite de lui avoir parlé. Un soir qu'il la considéroit plus attentivement qu'à l'ordinaire, il s'aperçut qu'elle faisoit quelques mouvemens, & quelques inflexions de tête. *O Venus ! s'écria-t-il, ô combien grande est ma surprise ! Ne me trompai-je point ? Mes yeux, serez-vous complices des égaremens [33] de mon cœur ?* La Statue s'arrêta tout aussi-tôt, & redevint immobile. Les jours suivans, Pigmalion se rendit plus assidu à visiter son Salon. Il épioit, pour ainsi dire, le moment favorable où sa Statue devoit cesser de l'être, où la matiere étendue devoit passer à un état plus parfait ou du moins plus perfectionné, où elle devoit penser. Ce changement ne se fait point brusquement & par sauts: il se fait par degrés, par nuances, [34] par des mouvemens insensibles. Il y a un éloignement infini d'un état à l'autre; mais cet infini s'acheve dans un tems très-fini.

Pigmalion rappelant toutes ses idées, se disoit avec une sorte de confiance: *Mais quoi ! ma Raison ne voit rien à tout cela. Ma Raison ! Qu'est-ce que ma Raison, & que voit-elle ? Que m'a-t-elle appris depuis que je suis au monde ? Quelles ténèbres a-t-elle dissipées ? Qu'est-ce qu'un homme raisonnable ? [35] Quel avantage a-t-il sur ceux qu'on suppose ne l'être point ?*

Depuis le premier moment où Pigmalion avoit aperçu du mouvement dans la Statue, toutes les fois qu'il la revoyoit, il y appercevoit un progrès de ce même mouvement. On auroit dit qu'elle s'essayoit à respirer, à vivre, à marcher, &, encore plus, qu'elle s'essayoit à penser. C'est ainsi qu'un enfant au berceau ressemble à quelque chose de brut, & de plus [36] brut encore, de plus informe que du marbre. La machine se développe peu à peu, ses ressorts jouent les uns contre les autres, les fluides & les solides se combattent & résistent tour à tour, c'est une action & une réaction continuelle. Enfin, la machine acquiert toute sa perfection, on voit la pensée & le raisonnement prendre des accroissemens successifs, on leur voit plus de force, de netteté, plus d'union & de sympathie. Ensuite, la [37] machine décroît, s'use, se détraque, périt. L'Ame ressent les mêmes diminutions: elle n'étoit d'abord rien, elle devient quelque chose, elle se fortifie; elle retombe peu à peu dans un état d'anéantissement, elle s'anéantit enfin. Voilà la vie de l'Ame peu différente de la vie du Corps. Il ne faut point qu'on s'y trompe.

Comme le mouvement est le milieu par où doit passer la matiere, pour, de non-pensante qu'elle [38] étoit devenir pensante, la Statue ne manqua point d'acquiescer par degrez tous les mouvemens dont un corps est susceptible. Les nuits sur-tout, comme si elle n'étoit pas bien sûre encore de son fait, & qu'elle craignît d'être vue, elle descendoit de son Piédestal, marchoit dans le Salon, & se remettoit ensuite à sa place accoutumée. Après tous ces préliminaires, se déclara la pensée, comme un trait de lumiere qui éclate dans une nuit [39] obscure. La Statue, non plus Statue, pensa, & dans le même moment elle s'écria: *Que suis-je, & qu'étois-je il n'y a qu'un instant ? Je ne me comprends point: je ne me connois point. A quoi suis-je destinée ?*

*Pourquoi m'a-t-on tirée du néant ? Tout ce que j'apperçois, tout ce qu'il m'est permis de connoître, c'est que j'existe & que je sens que j'existe. Mais d'où vient ma pensée ? Qu'est-ce que penser ? Je me replie sur moi-même, & je ne connois rien à mon [40] être. O pensée ! vous m'appartenez en propre: vous êtes le Sceau de mon existence; mais j'ignore tout le reste. Essayons cependant de joindre quelques pensées les unes aux autres. Suis-je le seul être qui existe, & n'existai-je point pour quelque but ... Quelle idée confuse vient s'offrir à moi ! Je sens que si j'existe, je dois exister avec contentement, avec satisfaction de moi-même.*

Pendant que la Statue parloit encore, Pigmalion entra brusquement, & la surprise [41] fut réciproque. L'Ouvrage & l'Ouvrier s'observèrent long-tems avec des regards distraits & curieux. Enfin, la Statue rompant le silence: *Qui que vous soyez, dit-elle à Pigmalion, car m'ignorant moi-même, je dois encore plus vous ignorer, apprenez-moi quel est mon sort. Je n'étois rien il y a quelques instans, & je suis devenue quelque chose. Mais que suis-je, & qui êtes-vous vous même? A qui dois-je mon être ?* Pigmalion étonné répondit : *Vous le [42] devez à une Divinité puissante & favorable; & c'est moi qui par des sentimens inconnus à la Nature, ai obtenu d'elle cette grace. Si vous vivez, vous vivez par moi, & vous devez vivre pour moi. Qu'entends-je, reprit la Statue, & quel langage me tenez-vous ? Qu'est-ce qu'une Divinité ? Qu'est-ce que la Nature ? Qu'est-ce que vivre par vous & pour vous ? Je ne sçai rien : tout m'est nouveau; de grace, instruisez-moi.*

Pigmalion troublé, comme on peut le croire, [43] se retira & revint peu après. La Statue continua à lui faire des questions. *Sommes-nous seuls, lui disoit-elle ? N'y a-t-il point d'autres Etres que nous deux ? Tout est-il renfermé dans ce petit espace, où nous nous trouvons ? Je m'y sens bornée; mais je me trompe, ou ma pensée va plus loin.* Pigmalion lui répondit en hésitant: *Nous ne sommes que la moindre partie de ce qui existe, & les bornes de ce Salon ne sont point les bornes de l'Univers. Il y a des Etres sans nombre, [44] qui existent tous à leur maniere, qui vivent & meurent tour à tour, mais tous ces êtres n'en composent qu'un seul, qui est le Tout, qu'on appelle Dieu, la Nature & l'Univers. Tous les êtres particuliers tiennent à ce premier Etre, & participent plus ou moins à la Vie universelle. Vous étiez Statue il n'y a que peu d'instans, & vous pensez maintenant. J'ignore, comme vous, de quelle maniere s'est fait ce changement. Il y a apparence que le Tout, que le vrai Etre doit contenir [45] toutes les modifications possibles; & par conséquent il ne doit pas moins penser qu'être étendu, moins raisonner que se mouvoir, moins avoir des sentimens qu'être figuré, &c. Qui dit tout ne fait aucune exception.*

*Voilà bien des choses qui me sont nouvelles, reprit la Statue, & que j'ai de la peine à concevoir & à arranger avec moi-même. Mais, dites-moi, qu'est-ce que vivre? Vit-on toujours, & ce qui a vie une fois cesse-t-il de l'avoir ?*

*A proprement parler, [p.46] répondit Pigmalion, tout vit, & ce qui paroît cesser de vivre, revit d'une autre maniere. Mais pour vous expliquer des choses si sublimes, il faudroit entrer dans beaucoup de détails qui vous sont inconnus. Sçachez seulement, ô divine Statue, que pour nous autres qui pensons, vivre c'est se ressouvenir, c'est pouvoir joindre ensemble quelques idées qui se suivent les unes les autres, & qui ne sont interrompues que par de courts intervalles. Quand le fil de ces idées est rompu, cela s'appelle [47] mourir. Mais on revit d'une autre maniere, & alors recommence une nouvelle suite d'idées qui n'ont aucun rapport avec les premieres. Pigmalion lui dit ensuite: Ne vous impatientez point. Les connoissances ne s'acquierent pas tout-à-coup. Vous vous les procurerez peu-à-peu, tant par le commerce des autres hommes, que par vos réflexions. Mille objets nouveaux vont se présenter à vos yeux: vous apprendrez insensiblement & leurs noms & leurs proprietes, & le rapport qu'ils ont [48] avec vous; ce sera une instruction de détail. Pigmalion lui expliqua ensuite comment s'instruisent les Enfans, comment ils acquierent leurs connoissance & leurs idées, comment, de Statues qu'ils étoient, ils deviennent raisonnables. D'abord ils reçoivent ces idées & ces connoissances par leurs Sens: ils voyent, ils entendent, ils touchent, ils sentent. Les autres hommes leur apprennent ensuite ce que les Sens n'ont fait que leur montrer, que [49] leur indiquer. Ils combinent enfin eux-mêmes ce qu'ils ont entrevû & ce qu'on leur a appris; c'est le fruit des réflexions. Par-là se forment les idées, s'acquièrent des connoissances. Un enfant privé du commerce des autres hommes ne sortiroit point de l'enfance de l'esprit, ne penseroit guère plus que du marbre, ne connoîtroit rien ou presque rien. Combien une bonne éducation fournit-elle d'idées & de connoissances ! Et cependant combien [50] d'enfans bien élevés restent-ils ... toujours enfans, & resteront-ils tels !*

Jusqu'ici la Statue étoit demeuré assise sur son Pié-destal. Pigmalion n'avoit osé l'approcher, & il la regardoit avec le même respect qu'un Prêtre, non encore aguerri aux choses saintes, auroit regardé une Divinité. Mais enfin il s'enhardit, & lui prenant la main, il promena des regards avides & perçans sur le plus beau corps qu'on pût voir. Que de beautez s'offrirent à ses [53 (51)] yeux, & de beautez encore, dont les unes s'embellissoient par leur voisinage, les autres par leur contraste ! Tout étoit proportionné de la maniere la plus parfaite: & une certaine fleur d'agrément, plus rare encore que la beauté, faisoit sentir ce que la Nature avoit si bien arrangé. Plus Pigmalion regardoit attentivement, plus il redoubloit d'attention: & moins il sçavoit ce qui convenoit le plus d'être regardé. Les mains dociles suivent si aisément [52] ce qui a d'abord plû aux yeux, que Pigmalion ne pouvoit se lasser de se rendre propres par le toucher, les beautez qu'il avoit saisies par des regards ardens. Grands Dieux ! quelle fermeté ! quel embonpoint ! Chaque partie avoit lès charmes & les attraits qui lui sont destinez. Une gorge soutenue des mains de la Nature, & qui repoussoit celles qu'on lui opposoit, une gorge avant-couriere d'autres beautez plus secrettes, engageoit [53] Pigmalion à rechercher ces



mêmes beautés. A peine put-il s'en assurer. Quels obstacles ne rencontra-t-il point ? Et quel desir de les vaincre !

Pigmalion, tout hors de lui-même, (& qui ne le seroit à moins?) appuya des baisers pleins de flamme sur la bouche de sa Statue. *Que prétendez-vous, s'écria-t-elle, & quels mouvemens inconnus me faites-vous sentir ? Je me connois encore moins, que je ne faisais il y a quelques heures. A peine vis-je, [54] & vous voulez que je meure. Mais quelle mort, & qu'elle me semble douce ! Comment appelez-vous, & les mouvemens que vous vous donnez, & ceux que vous me forcez à me donner moi-même ? Parlez : arrêtez-vous : ne vous arrêtez pas : je cède à vos transports, mais quel nom leur donnez-vous ? ... Plaisir, plaisir, répondit Pigmalion d'une voix entrecoupée, & le plus grand de tous les plaisirs ! Peut-on y résister ? Quelle félicité ! Qu'elle est extrême ! Achevez, grands [55] Dieux ! achevez mon bonheur... La voix me manque... je suis heureux.*

Cette volupté éprouvée, pour la première fois, plut extrêmement à la Statue; & comme elle étoit renversée sur un lit de repos & couchée favorablement, elle invita Pigmalion à la répéter. Il obéit, il se prêta d'autant plus volontiers, que la Statue se prêtoit elle-même avec de nouveaux agrémens. Il sembloit que les secousses répétées de cette espèce [56] de plaisir augmentoient, pour ainsi parler, & perfectionnoient son âme. *A présent, disoit-elle, je ne puis douter que je ne vive. Ce que vous appelez plaisir achève de me convaincre de mon être, & de me persuader sa réalité. Je vis certainement, puisque j'en suis enivrée. Mais comment a-t-on pu connoître que le plaisir étoit caché dans ce réduit aimable, où vous me l'avez fait sentir ? Comment a-t-on pu pénétrer cet agréable mystère ?*

Pigmalion surpris, lui [57] répliqua : *Toutes nos Histoires commencent par la découverte de ce plaisir. C'est la première qui ait été faite : on l'a masquée sous différens emblèmes. Le principal est celui d'une Pomme, qui contenoit la science du Bien & du Mal. En effet, tout est renfermé dans cette action, sur-tout quand elle est bien conduite. Mais je vous apprendrai une autre fois cette Histoire, ainsi que bien d'autres plus curieuses encore. Vous m'apprendrez tout ce que vous voudrez, reprit la Statue avec [58] un air de curiosité qui ne lui séioit pas mal : Dites-moi seulement si après cette première découverte, il s'en est fait quelques autres qui en aient approché. La Science du plaisir, car je m'intéresse à ce qui la regarde, s'est-elle perfectionnée ? Hé, mon Dieu ! non, répartit Pigmalion : tout a été découvert d'abord. Mais en revanche on a inventé bien d'autres choses, qu'on dit être très-belles, très-agréables, & qui ont perfectionné la vue, l'ouïe, le toucher même à quelques égards. Pour ce qui est du plaisir, on n'en sçait pas plus qu'on en sçavoit autrefois ... O Plaisir ! répondit la Statue, pourquoi t'a-t-on tant négligé ? N'es-tu pas la véritable Reine à laquelle il falloit sacrifier ?*

Mais pendant qu'ils s'entretenoient ainsi l'un & l'autre, le doux sommeil, qui est une espece de récompense du plaisir généreusement porté à quelque excès, vint les surprendre. Pigmalion s'endormit dans les bras de son admirable Statue, [60] qui à son tour se refusa quelque tems au sommeil comme à une espece d'anéantissement, & qui s'y livra ensuite comme à un état d'indolence qui renouvelle les forces & le goût du plaisir. Une voix inconnue & flatteuse les réveilla par degrez, & ils tournèrent aussi-tôt la vûe gracieusement l'un sur l'autre. Jamais l'amour ne brilla avec plus de force qu'en ce moment, ni dans des yeux plus satisfaits que les leurs. Ils étoient pleins d'une douce [61] langueur, & ne respiroient que la volupté.

O vous, dit la Statue en se réveillant, *O vous qui m'êtes tout, puisque je ne connois que vous, renouvez-moi vos caresses ! Je crains sans elles de vous perdre. Je crains que vous ne m'échappiez ... ne cessiez point de m'aimer.* Les allarmes & les craintes de la Statue ayant été heureusement dissipées, elle sentit un nouveau besoin qui la préparoit à un nouveau plaisir, c'étoit l'appétit. Mais elle ignoroit de quelle maniere elle [62] feroit connoître ce besoin. Les paroles lui manquoient, les expressions ne répondoient point à l'abondance de ses pensées. Pigmalion l'entendit à demi-mot, & l'entendit d'autant mieux, qu'il y a une espece d'unisson entre les ames des personnes qui s'aiment, & que, sans se parler, elles devinent leurs sentimens mutuels, & pénètrent leurs pensées. Il fit aussi-tôt apporter des fruits secs, d'autres assaisonnez de miel, des gâteaux de fine fleur de farine [63] paîtris avec du lait, & mêlez d'amandes & de pistaches, sur-tout d'excellent vin de Cypre, qu'il ne prodiguoit à ses Amis, que les jours où il célébroit la Fête de la Déesse des Arts. Ce vin joignoit à un petit goût d'amertume, qui lui étoit propre, tout le liant & tout l'agréable du vin de Lesbos.

La Statue surprise d'une abondance si recherchée, suivit l'exemple de Pigmalion. *Que ces mets, lui disoit-elle, sont délicieux ! [64] Ils m'offrent un nouveau plaisir, mais comment le nommez-vous ? C'est celui du goût,* reprit Pigmalion; *mais il ne faut le satisfaire que par intervalles: il faut même l'irriter plutôt que le satisfaire, Pour bien goûter les plaisirs, il est nécessaire que quelque besoin les précède. Ils ont alors tout le piquant qu'ils doivent avoir. La Volupté demande de l'économie. Et en quoi pourroit-elle consister cette économie, si ce n'est à se préparer les plaisirs par des besoins qui en soient les avant-coureurs, [65] à les souhaiter long-tems, enfin à les goûter avec intelligence, & à sçavoir qu'on les goûte ?*

Pigmalion demeura pendant huit jours avec sa chere Statue, & il ne la quittoit que pour la revenir joindre avec plus d'impatience. Leurs conversations étoient toujours vives & animées, toujours accompagnées de caresses. Ni les Amis de Pigmalion, quoique sa retraite les rendît extrêmement curieux, ni ses Domestiques, plus curieux encore, [66] ne purent entrer pendant tout ce tems-là dans le Salon du Jardin. Mais un bonheur

tranquille, un bonheur goûté sans témoins, lasse insensiblement. On veut être heureux, mais on veut l'être avec quelque inquiétude: on veut être heureux, mais on veut que les autres sçachent qu'on l'est & qu'ils en soient jaloux. La Statue commença à devenir moins empressée, elle témoigna quelque ennui. Pigmalion s'en aperçut: & comme il étoit [67] très-instruit dans l'art des voluptez, il vit bien qu'il étoit tems de quitter le Salon du Jardin, & d'apivoiser sa chere Statue au commerce du monde. Il pria donc ses meilleurs Amis de venir un soir souper chez lui, & il les prévint avec un petit air mystérieux, qu'il leur feroit voir le chef-d'œuvre le plus parfait que son Art eût jamais produit.

Le repas étoit préparé dans une Sale basse de sa Maison, qui étoit de plein-pied avec le Jardin. Plusieurs [68] bougies l'éclairaient, & on avoit répandu sur le plancher des eaux de senteur extraites des plus belles fleurs. L'air étoit embaumé de parfums exquis. Un doux Zéphir faisoit voltiger des rideaux de pourpre de Tyr, qu'on avoit tirez négligemment sur les fenêtres. Aucun domestique ne devoit paroître dans cette Sale, regardée comme la Cité du plaisir & encore plus de la fidélité. La table sur laquelle on devoit manger, [69] répondoit si parfaitement à plusieurs petits Buffets placés avec art, que chacun pouvoit se servir lui-même, sans se gêner, & sans gêner les autres. Agréables repas, où il n'y a point de Spectateurs, & où ceux qui y sont reçus, oublient en sortant, & les folies qu'on y a dites, & les libertés qu'on y a prises !

Quand tous les Amis de Pigmalion furent rassemblez, il leur dit en riant: *Avant que de nous mettre à [70] table, je vais chercher ma Statue de Vénus, & je veux qu'elle soupe avec nous. Ce n'est point une fable, mes chers amis, ce n'est point une raillerie: vous la reconnoîtrez sans peine. Elle est vivante, elle est animée, elle respire, elle plaît: vous aimerez son esprit & encore plus sa naïveté.* Tous les Convives sourirent, & regarderent le discours de Pigmalion comme un badinage agréable. Ils s'attendoient tout au plus à voir quelque nouvel Ouvrage de sa main. Mais, ô Dieux ! [71] quelle fut leur surprise, quand ils virent entrer la Statue même de Vénus, qu'ils reconnurent au premier coup d'œil, l'ayant si souvent admirée ! Elle étoit vêtue d'une tunique de lin, qui laissoit voir en partie ses bras & sa gorge, dont la blancheur les éblouissoit: & par-dessus cette tunique, flotloit un manteau de couleur bleue que la Statue laissoit tomber, & qu'elle ramenoit tour à tour sur ses épaules. Elle avoit des espèces de souliers, ou plutôt des [72] brodequins rouges & ornez de plusieurs fils de perles. Ses cheveux naissans, & entremêlez de fleurs violettes & jaunes, accompagnoient le plus beau visage du monde. Des yeux vifs & qui parloient sans cesse, annonçoient toute la perfection de l'ame. Au milieu de tout cela, brilloit comme un rayon de la Divinité, qui étoit le sceau de l'origine de la Statue.

Tous les Convives tressaillirent, en la voyant pleine de vie, & l'adorerent [73] humblement. *Quelle étonnante métamorphose*, disoient-ils, & que

*Pigmalion est heureux que le Ciel lui ait fait un présent si beau, présent unique, & qui surpasse tous ceux que leur bonté peut accorder aux mortels, même à ceux qu'il semble favoriser le plus !*

Cependant on se mit à table: les mets les plus délicats, s'y trouverent servis, & l'arrangement leur donnoit encore un nouveau mérite. La joye augmentoit à mesure que les yeux se tournoient vers [74] la Statue animée. Elle consultoit ceux de Pigmalion, & Pigmalion à son tour paroissoit trop flatté d'obéir aux siens. Plus on l'agaçoit, plus on lui trouvoit d'esprit & de finesse d'esprit. Je ne sçai quel air de naïveté & d'innocence, si cependant l'innocence peut subsister avec les épreuves qu'elle avoit essuyées, je ne sçai, dis-je, quel air de naïveté se répandoit sur toutes ses actions, & sur toutes ses paroles. Quelques-uns des Convives s'aviserent à [75] table de faire en sa faveur des chansons qui étoient galantes, mais longues & d'un goût métaphysique: & elle y répondit sur le champ par d'autres plus courtes, & je crois, meilleures. Un trait d'esprit les terminoit, sans beaucoup de paroles. Le repas s'égayoit de plus en plus: & Pigmalion rassasié d'amour, ayant serré la main de sa Statue, lui dit: *L'usage du Pays où nous vivons, est de se lier dès que l'on s'aime, par des nœuds qui ne se rompent jamais. Un [ 76] homme & une femme s'attachent l'un à l'autre, pour ne se plus quitter. Cela s'appelle mariage, & nos Prêtres, qui, par une utile curiosité, veulent entrer dans tous nos accords, y ajoutent ce qu'ils appellent le sceau de la Religion. O Statue, ô divine Statue, mon dessein est de vous épouser, & je vous donne ma foi de partager avec vous ma fortune, mes biens, ma vie, mon ame. Soyez tous témoins, ajouta-t-il en regardant les Convives, soyez témoins de la parole que je donne. Plûtôt mourir, que [77] d'abandonner ma chere Statue !* Elle envisagea dans le même moment Pigmalion, & lui répondit avec cet air froid qui persuade: *Pour nous jurer l'un à l'autre que nous vivrons toujours ensemble, sommes-nous assurés que nous nous plairons toujours ? Pourquoi vouloir percer dans un avenir incertain ? Je vous jure, moi, que tant que vous me plairez, je ne vous abandonnerai point: je vous jure de plus, que je ferai tous mes efforts pour vous plaire toujours. A ce prix aimons-nous. [78] Laissez les sermens à ceux qui n'en connoissent pas la force, aux fous & aux imbéciles. Pour nous, cher Pigmalion, engageons-nous devant vos Amis qui sont devenus les miens, à ne nous point quitter tant que nous nous plairons l'un à l'autre.*

Ce discours étoit à peine fini, que Vénus parut dans la Sale à manger, assise sur un nuage d'or. *Pigmalion, lui dit-elle, je t'ai traité plus favorablement que tous les autres mortels : j'ai exaucé le plus ardent de tes vœux. Ta Statue [79] vit, ta Statue respire: tâche sans cesse de lui plaire, & ne la force point à t'aimer: c'est le moyen qu'elle t'aime toujours.* La Déesse de la Beauté les toucha en même tems l'un & l'autre de sa Ceinture, Ouvrage merveilleux, tissu par les mains de Graces, & auquel est attaché le don inestimable de tout embellir, & de répandre des agrémens qui ne s'effacent

point.

Le reste de l'Histoire de Pigmalion n'a jamais été écrit. Il y a apparence [80] qu'après le grand événement de la Statue animée, sa vie n'en eut plus d'autres, ou du moins aucun qui méritât de lui être comparé.

F i n .